

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No

100

Accession No

1-144

Author

م. ن.

مفتی محمد رفیع

Title

نہجی و عمل

This book should be returned on or before the date last marked below.

سلسلہٴ سیدنا محمد و آلہٴ الطیبین

نفسیاتی اصول

تصنیف

جیمس وارڈ ایس سی۔ ڈی (کنٹب)
آنزیری ایل ایل۔ ڈی (اڈنبرا) آنزیری ڈی۔ ایس سی (آکسن)
ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب ایم۔ اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

۱۳۵۰ھ م ۱۳۴۰ھ م ۱۹۳۱ء

طبع معارف اسلامک پبلیکیشنز
لاہور

یہ کتاب کیمبرج یونیورسٹی پریس کے انٹرنیشنل اسکالرشپ بورڈ کی
اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شائع کی گئی ہے

فہرست مضامین نفسیاتی اصول

نشان نمبر	البواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۱	۰	دیباچہ مصنف	۱	۶
۲	باب اول	نفسیات کی تعریف، باسطو کی ذی حیثیت غصہ کی نفسیات	۸	۱۳
۳	" "	دیکھارت کی ذی فکر ذہن کی نفسیات	۱۵	۲۲
۴	" "	کارتیزی شہوت اور تجربہ کی روٹی	۲۳	۳۱
۵	" "	کارتیزی شہوت اور عقلیت	۳۱	۳۴
۶	" "	شعور اور تجربہ	۳۴	۳۸
۷	" "	تجربے کی صورت اور طریقہ کا سوال	۳۸	۴۰
۸	" "	نفسیات کا نقطہ نظر بحیثیت انفرادیت	۴۰	۴۳
۹	باب دوم	عام تھلیل، نفسیات اور علمیات	۴۴	۵۱
۱۰	" "	تجربہ کرنے والی ذات	۵۱	۶۰
۱۱	" "	حسیت	۶۱	۶۸
۱۲	" "	احضارات	۶۸	۷۵
۱۳	" "	طلب	۷۵	۸۵
۱۴	باب سوم	نظریہ توجہ، "شعور" یا "توجہ"	۸۶	۹۳
۱۵	" "	"توجہ" اور احضارات، احضار	۹۳	۱۰۱
۱۶	" "	توجہ اور اعمال توجہ	۱۰۱	۱۰۲
۱۷	باب چہارم	نظریہ احضارات، نفسیاتی فرد	۱۰۳	۱۰۵

صفحہ نمبر	ابواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۱۸	باب چہام	احضاری سلسلہ : تفرق	۱۰۵	۱۱۱
۱۹	" "	خازنیت	۱۱۱	۱۱۳
۲۰	" "	ادغام	۱۱۳	۱۱۵
۲۱	" "	اضافیت	۱۱۵	۱۲۳
۲۲	" "	تحت شعور : (الف) ارتسامات کا	۱۲۳	۱۲۹
۲۳	" "	تحت شعور : (ب) تصورات کا	۱۳۰	۱۳۸
۲۴	باب پنجم	احساس اور حرکت : احساس کی تعریف	۱۳۹	۱۴۳
۲۵	" "	احساسات کی خصوصیات	۱۴۳	۱۴۶
۲۶	" "	احساسات کا تفرق	۱۴۶	۱۵۵
۲۷	" "	کئی تسلسل	۱۵۵	۱۶۲
۲۸	" "	بصری احساسات	۱۶۲	۱۸۲
۲۹	" "	ادنی حواس	۱۸۲	۱۸۴
۳۰	" "	حرکت	۱۸۴	۱۸۸
۳۱	باب ششم	ادراک : تکمیل و ادراک کے معنی	۱۸۹	۱۹۴
۳۲	" "	ارتسامات کی شناخت	۱۹۴	۱۹۶
۳۳	" "	ارتسامات کی مقامیت، اس کے عناصر	۱۹۶	۲۰۷
۳۴	" "	مکان کا لمسی ادراک	۲۰۷	۲۱۰
۳۵	" "	مکان کا بصری ادراک	۲۱۰	۲۲۲
۳۶	" "	اشیاء کا وجدان	۲۲۳	۲۳۱
۳۷	" "	ادراک بحیثیت خبر : باز احضاری پہلے	۲۳۲	۲۳۴
۳۸	باب ہفتم	تخیل، یا تخیل : ارتسامات و تصورات کا فرق	۲۳۵	۲۴۸
۳۹	" "	تخیل کی تشکیل اور ترقی	۲۴۹	۲۶۶

صفحہ نمبر	صفحہ نمبر	عنوان	الواب	نفاذ
۵	۴	۳	۲	۱
۲۷۵	۲۶۷	تلازم اور حافظی سلسلہ	باب ہفتم	۴۰
۲۸۰	۲۶۷	ایک تشلی سلسلے کی تشکیل	" "	۴۱
۲۸۳	۲۸۰	تصورات کا تنازع	" "	۴۲
۲۸۶	۲۸۳	ضمیمہ ب زمانی علامات	" "	۴۳
۲۹۱	۲۸۷	تذکار توقع اور زمانی اور اک تجیل اور حافظہ	باب ہشتم	۴۴
۲۹۵	۲۹۱	توقع - ماضی، حال اور مستقبل	" "	۴۵
۳۰۱	۲۹۵	زمانہ، تقاب اور ہمنانیت	" "	۴۶
۳۰۶	۳۰۱	بقا	" "	۴۷
۳۰۹	۳۰۶	زمانہ کا تسلسل	" "	۴۸
۳۱۷	۳۱۰	تلفظ، توزین اور قرأت، وسعت قبض اور تکرار	باب نہم	۴۹
۳۲۲	۳۱۷	توزین	" "	۵۰
۳۲۸	۳۲۲	رجعی تلازم	" "	۵۱
۳۳۲	۳۲۹	بالواسطہ تلازم	" "	۵۲
۳۳۶	۳۳۳	قرأت	" "	۵۳
۳۳۹	۳۳۷	ضمیمہ تلازمات کی عمر اور ان کی قوت	" "	۵۴
۳۴۲	۳۴۰	حسیت، تہید	باب دہم	۵۵
۳۶۵	۳۴۲	حسیت کی غلطیوں کی تحقیق	" "	۵۶
۳۷۱	۳۶۵	خلاصہ اور نتیجہ	" "	۵۷
۳۷۵	۳۷۱	کیا لذت کیف مختلف ہوتی ہے؟	" "	۵۸
۳۸۳	۳۷۶	حسیت کے اثرات، جذبہ اور فعل، جسم و لینک کا نظریہ خدیا	باب یازدہم	۵۹
۳۹۱	۳۸۳	جذبی اظہار اور تصدی فعل	" "	۶۰
۳۹۶	۳۹۱	خواہش	" "	۶۱

نمبر	البواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۶۲	باب دوازدهم	تقلیل ؛ زبان کا اکتساب	۳۹۷	۴۰۵
۶۳	" "	حسن اور فہم کا فرق	۴۰۵	۴۰۹
۶۴	" "	فکر اور زبان	۴۰۹	۴۱۲
۶۵	" "	فکر اور تشل	۴۱۲	۴۱۷
۶۶	" "	تقلیل کی عام ہریت اور اس کی نشوونما	۴۱۷	۴۲۱
۶۷	" "	فکر بحیثیت تحلیل ہونے کے	۴۲۱	۴۲۵
۶۸	" "	ضمیمہ ؛ ادراک عقلی نظامات	۴۲۵	۴۳۱
۶۹	باب سیزدهم	ترکیب کی صورتیں ؛ نفسیات میں منطقی سوئی کے خلاف نصب	۴۳۲	۴۳۶
۷۰	" "	اعلیٰ قسم کے معروضات ان کی تحلیل اور تطبیق	۴۳۶	۴۳۹
۷۱	" "	وجدان کی صورتیں	۴۳۹	۴۴۱
۷۲	" "	صوری مقولات ؛ دائرہ ریاضیاتی	۴۴۱	۴۴۸
۷۳	" "	صوری مقولات ؛ (ب) منطقی	۴۴۸	۴۵۹
۷۴	" "	حقیقی مقولات	۴۵۹	۴۷۴
۷۵	باب چہاردهم	اعتقاد ؛ یقین اور ایمان ؛ نفسیاتی مسئلے کی تعیین	۴۷۵	۴۷۷
۷۶	" "	اعتقاد کی بلا واسطہ (معروضی) تباہ	۴۷۷	۴۸۲
۷۷	" "	یقین کا اثر	۴۸۳	۴۸۴
۷۸	" "	اعتقاد کے بلا واسطہ (معروضی) علل	۴۸۴	۴۸۸
۷۹	" "	ایمان اور اخلاقی یقین	۴۸۸	۴۹۰
۸۰	" "	اعتقاد اور علم کی تکوین	۴۹۰	۴۹۰
۸۱	باب پانزدهم	ذات کا احضار ک شعور ذات ؛ اور نفسی وجود	۴۹۱	۴۹۱
۸۲	" "	تجربی ذات اور خالص ذات	۴۹۲	۵۰۳
۸۳	" "	داخلی ادراک یا شعور ذات	۵۰۳	۵۰۹

نشان	ابواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۸۴	باب پانزدہم	موضوعی ہستی	۵۰۹	۵۱۷
۸۵	باب شانزدہم	کردار، قیمت، انتخاب، اور آزادی	۵۱۸	۵۳۵
۸۶	" "	انتخاب	۵۳۵	۵۴۲
۸۷	" "	آزادی	۵۴۲	۵۴۷
۸۸	باب ہفدہم	ذہن کی عام ترکیب اور عینی فرد	۵۴۸	۵۴۹
۸۹	" "	عام ترکیب	۵۴۹	۵۵۳
۹۰	" "	موضوعی عنصر	۵۵۳	۵۶۰
۹۱	" "	(علمیاتی) معروضی جزو	۵۶۰	۵۶۳
۹۲	" "	عینی فرد اور توارث	۵۶۳	۵۷۳
۹۳	باب ہشترہم	عینی فرد اور سیرتات، طریقے کے سوالات	۵۷۳	۵۷۹
۹۴	" "	مزاج	۵۸۰	۵۹۱
۹۵	" "	جبلت، ذکاوت اور ندرت طبع،	۵۹۱	۶۰۳
۹۶	" "	عقل، عواطف اور سیرت،	۶۰۳	۶۱۱
۹۷	" "	تشکیل سیرت بحیثیت ارتقاء،	۶۱۱	۶۲۳

دیباچہ مصنف

اس کتاب میں چند نمایاں نقائص ہیں، جو ان حالات کا نتیجہ ہیں، جن میں اس کی تالیف ہوئی۔ مصنف ہذا کو امید ہے کہ ان حالات کا مختصر تذکرہ ناگوار خاطر قارئین نہ ہو گا۔

آج سے چالیس سال قبل یعنی ۱۸۷۷ء میں اس کتاب کی داغ بیل پڑی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب میں نے نفسیات پر درس دینا شروع کیا ہے۔ ان درسوں میں بعض کے لمحضات غائیگی طور پر طبع کر کے ایک سہ ماہی سائنس کلب میں مباحثہ کے لئے تقسیم کئے گئے، یہی وہ کلب تھا، جو بعض اور کمیونج کی کتابوں کا مولد تھا۔ ان لمحضات میں سے دو جو سنہ ۱۸۷۸ء میں لکھے گئے تھے، بغیر طبعہ ثانی کے Journal of spealutive Philosophy بابت سنہ ۱۸۷۸ء میں طبع ہوئے۔ ان میں سے ایک تو کتاب ہذا کا باب دوم ہے، اور دوسرا سووم پینٹیا اور ان کا تعامل کتاب ہذا کے ابواب چہارم تا ہفتم میں تفریق جگہ پھیلا ہوا ہے۔ سنہ ۱۸۷۸ء میں ایک اور لمحض "زمان و مکان" پر لکھا گیا۔ اس کو بروڈیہ جی آکووم اور بوٹن مرحوم مدبر معالہ ماٹنڈ نے بہت مشکل اور انقلاب انگیز کوڑا منظور کیا۔ لیکن بعد میں اس نے اس کو منظور کر لیا اور اسی نام کی ایک کتاب کے دو ترمیمیں ابواب کے طور پر ان کو چھاپ دیا۔ اس کے بعد اول ابواب بھی شائع ہوئے و اسلئے تھے،

لیکن حالات روزگار نے ان کا رخ کسی اور طرف پھیر دیا۔ پروفیسر رابرٹسن انسائیکلو پیڈیا یوٹائییکا کے طبع نہم کے لئے نفسیات پر مضمون لکھ رہا تھا۔ لیکن نہم میں وہ اپنی خرابی صحت کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اب پروفیسر سسے سے فرمائش کی گئی، لیکن اس نے انکار کیا۔ انہیں دونوں میں انسائیکلو پیڈیا کے مدون، ٹی سینسر بیٹنر کی اور میری اتفاقات ماقات ہو گئی۔ اس نے یہ کام میرے سامنے پیش کیا۔ میں نے جلدی میں آکر اس کو قبول کر لیا۔ بعد میں مجھ پر روشن ہوا کہ اس کو قبول کرنے سے میری زندگی کے ایک خواب کا خاتمہ ہو گیا!

یہ مضمون اواخر ستم میں شروع ہوا اور ستم میں اتمام کو پہنچا۔ پھر ستم میں انسائیکلو پیڈیا کے طبع دہم کے لئے ایک اور تریسی مضمون تیار کیا گیا، اور سب سے آخر میں ستم میں حذف و اضافہ کے ساتھ ان دونوں کو ملا کر موجودہ طبع یا زودہم کا نیا مضمون بنا دیا گیا۔ یہاں پر پھر گردش ایام میرے خلاف تھی۔ شروع میں تو میں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا تھا، اور مشورہ دیا تھا، کہ ایک نیا مضمون تیار کر لیا جائے اس وقت میں خود یہ کام نہ کر سکتا تھا، لہذا میں نے ایک اور جوان شخص کا نام تجویز کر دیا، جو اس کام کا اہل تھا۔ لیکن دو برس کے بعد صدمی اور سنگدل مدون نے بہ ہزار خوشامد مجھ سے اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کرنے کو کہا، اور دھکی دمی کہ اگر میں ایک نیا مضمون نہ دوں گا، تو وہ اس کو اسی صورت میں دوبارہ شائع کر دیں گے۔ میں نے دیکھا کہ دھکی تا نوتا جائز ہے، لہذا میں نے منظور کر لیا۔ لہذا پہلے مضمون کی طرح آخری مضمون بھی بہت ہی جلد میں تیار ہوا۔

طبع نہم کا مضمون اے اینڈ سی بلیک نے شائع کیا تھا، اور علیحدہ کتاب کی صورت میں بھی مل سکتا تھا۔ میں آج تک یہ معلوم نہ کر سکا، کہ اس کی اس صورت میں اشاعت کس تعداد میں ہوئی، لیکن مجھے آنا معلوم ہے، کہ ایک دفعہ یہ کم باب ہو گیا تھا، اور کتب فروشوں نے سن مانی قیمتیں وصول کیں۔ طبع نہم کو ٹائیٹمز نے شائع کیا، اور

پھر بعد میں یہ مضمون کتابی صورت میں شائع نہ ہوا۔ اس کے بعد سے اس مضمون کی اشاعت تائیہ یا اس کی توسیع کی فرمائشیں کتب فروشوں، ناشرین، اور عوام الناس کی طرف سے برابر ہوتی رہیں۔ ان فرمائشوں کے مد نظر میں نے مذکورہ بالا مکمل نظر ثانی سے قبل یہ وعدہ دے لیا کہ میں ان مضامین کو ایک نئی کتاب کی بنیاد بنانے کا مجاز ہوں گا۔ یہ اجازت مجھ کو فوراً مل گئی، لیکن شرمایہ لگائی گئی، کہ کتاب میں ان مضامین پر بقدر ثلث کے اضافہ ہوا، اور ایک ٹھیکہ قیمت سے کم پر فروخت نہ ہووے۔

۱۹۹۱ء تک جہاں تک کہ میرے نئے فرائض منصبی نے اجازت دے دی، میں نفسیات پر باقاعدہ کام کرتا رہا۔ رسالہ مائنڈ میں میرا ایک مضمون بعنوان ”مشاکلت اور تلامذہم“ شائع ہوا، جو ان مضامین میں سے تھا۔ اس کے کچھ حصے ”نفسیات“ پر اس مضمون میں شامل کئے گئے، جو ۱۹۹۱ء میں شائع ہوا، اور جس میں اور بہت سے غیر مطبوعہ مضامین کے حصے بھی تھے۔ لیکن ۱۹۹۲ء میں میں اور طرف مصروف ہو گیا، اور اس طرح نفسیات پر ایک بالکل نئی کتاب کا خیال ترک کرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۹۱ء میں جب اس کتاب کے اشطافات شروع ہوئے، میرا ارادہ یہ تھا کہ میں انسائیکلو پیڈیا ہی کے مضمون کو دوبارہ شائع کر دوں اور مائیکین کی درخواست توسیع کے مطابق اس میں کچھ نیا مواد شامل کر دوں۔ چنانچہ ایک ٹھیکہ نسبت سے اس مضمون کے تین چوتھائی حصے میں اضافہ جات کئے گئے، اور اس طرح کتاب کے دس ابواب پورے ہو گئے۔ قلت گنجائش کی وجہ سے مضمون کے ان حصوں کو بیجا طور پر مختصر کر دیا گیا، جن میں شعور ذات اور اجتماعی سطح پر تجربہ پر بحث تھی۔ اسی وجہ سے باقی ماندہ ابواب (دوازدہم تا ہشیردہم) جو گویا کتاب کا ایک ٹکڑ ہیں، باسٹنٹنا رچہ صفحات کے، بالکل اٹنے ہیں، اور آخری دو ابواب کتاب کے اصلی خاکہ میں شامل نہ تھے اس کے برخلاف مضمون کے آخری حصے، جن میں جسم اور ذہن کے تعلق، اور نفسیات متقابلہ پر بحث ہے، بالکل خارج کرائے گئے۔ لیکن بے کران پر

بحث کرنے کا مجھے کہیں اور موقع ملے + + + + +
 ”ایک گذر سی بس میں زیادہ تر پرانے چٹھڑے ہیں“ یہ وہ تنقید ہے جس کا مصنف ہذا ایسا رہا ہے اور جس کی وہ بالضرورت پیش بینی کرتا ہے۔ لیکن ایک بعد از وقت کتاب ”شائع کرنے کے الزام سے تو میں اس عام تقاضے کی وجہ سے بری ہو جاتا ہوں، جو مدت سے ہو رہا ہے اور اب بھی جاری ہے اس کے علاوہ میں نے تمن کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے کہ قاری نفسیات کے جدید ادبیات سے واقف ہو جائے، لیکن ایک نفسیات ایسی ہے، جو اپنے آپ کو ”جدید“ کہلاتی ہے۔ جدید تو یہ یقیناً ہے اور آثار کچھ ایسے ہیں کہ موجودہ شکل میں بہت مدت تک باقی رہے گی۔ لیکن نفسیات نہیں، اسوا اس کے کہ اس سے ماہر نفسیات کو بعض اوقات بہت قیمتی مواد حاصل ہوتا ہے بطور طریقہ کے ماہرین نفسیات کے ہاتھوں میں یہ بہت مفید ثابت ہوئی ہے لیکن بحیثیت سائنس ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں بہت منفرد ثابت ہوئی ہے جن کی نفسیاتی تربیت کہنا چاہئے، کہ ابھی شروع بھی نہیں ہوئی۔ یہ کتاب، جیسا کہ تارئین خود دیکھ لیں گے، اس قدر قداس پسند بھی نہیں، کہ اس نفسیات ”جدید“ کی نوعیت اور دعوائی باطل نظر انداز کر دے۔“

مذکورہ بالا الزام فقدان اجتہاد کے الزام کو بھی تضمن ہے، اور انسا میکلو پیڈیا جیسی ضخیم تصنیف میں اس طویل مضمون کی ناقابلیت حصول کی وجہ سے یہ الزام اصلیت سے زیادہ مہیا معلوم ہوتا ہے لیکن مجھے فخر ہے کہ اس مضمون کا بڑا حصہ ان تعلیمین کا مال مشترکہ بن چکا ہے۔ اصل مضمون سے واقف نہیں مجھے ایسا ہے کہ میں معاف کیا جاؤں گا، اگر اسی ضمن میں میں ریفرس اگر پیڈیا کی تنقید کے آخری حصے کی طرف اشارہ کروں۔ یہ تنقید اس لئے اور بھی فیضاً ہے، کہ جن خیالات کی میں نے وکالت کی ہے، وہ خود بین کے خیالات سے

Modern Psychology ; a Reflexion مندرجہ رسالہ مائنڈ سلسلہ

جدید و مابعد دوم حصہ و مابعد -

بہت مختلف ہیں۔ ۵۷۔

اب رہ گیا الزام ”گذری“ کا، سو اس کو میں تسلیم کرتا ہوں اور اس کا مجھے سخت افسوس ہے۔ لیکن پیوند سب میرے ہی ہیں، خاکِ کاجھے امیب ہے کہ یکساں ہے میں نے قدیم میں جدید کا پیوند لگانے کی انتہائی کوشش کی اور مجھے اعتراف ہے کہ جس چیز سے مجھے تکلیف ہوتی ہے، وہ پیوند نہیں بلکہ ”سورخ“ ہیں۔ بہر کیف ”نفسانی اصول“ پر یہ تصنیف ”تشریحی“ ہونے کی وجہ سے ہر اس تصنیف سے بالضرورت مختلف ہوگی، جو زیادہ تر ”بیانی“ ہے۔ میرا ارادہ صرف یہ تھا کہ میں نفسیات بحیثیت مجموعی کی توضیح کروں، لہذا تاثری تفصیل، یہ کسی قدر دھچپ کیوں ہوں میرے دائرہ سے خارج ہیں۔ لیکن آخری ابواب لکھنے میں مجھے نہایت سنگین خامیوں کا احساس ہوا۔ بد قسمتی سے وقت تک پہلے ابواب طبع ہو چکے تھے۔ بہتر یہی ہوتا، کہ میں شروع ہی میں ان سب میں کانٹ چھانٹ کر دیتا، اور یہی میرا اصلی ارادہ بھی تھا، لیکن مسئلہ میں دن بہت گزر چکے تھے پڑ+++ ایک مصنف سے اظہارِ رشتہ پذیری کی بھی امید رکھی جاتی ہے پڑ

میرے زمانے میں کیمبرج میں نفسیات کے درس نہ ہوتے تھے، میں نے جو کچھ حاصل کیا وہ متقدمین کی تصانیف اور اپنے شاگردوں سے حاصل کیا۔ مقدم الذکر میں انگریز ماہرین نفسیات کے علاوہ ہر برٹ اور اس کے بعض تابعین لوٹنبرگ، وونٹ ہولٹینو، اور اس کے متعلقین کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

کتاب کے انتظام و اہتمام میں ایسے اتنے دوستوں کا شکرند و احسان
ہوں، کہ بیان نہیں کر سکتا۔ خاص خاص مواقع پر انہوں نے میری مدد کی لیکن ان میں
سے تین نے تمام پروف دیکھے اور تفصیلی اور قیمتی آراء سے مستفید کیا۔ ان کے نام

لے دیکھو سالانہ امتحان، باب ششم اور علم مضمون "Mr. James Ward's Psychology"

مصنف، سلسلہ باب نہم اس سے متعلق ہے اس کا خلاصہ انسائیکلو پیڈیا کے طبع دوم میں شامل ہوا تھا۔ اس طبع دوم کا مقصد یہ تھا کہ طبع نہم کے تمام مقالوں میں جدید معلومات کو شامل کر کے ان کو مکمل کر دیا جائے۔ اب چونکہ اس ترمیمی مضمون کے شروع میں کہا گیا تھا کہ ”شعبہ“ سے نفسیات نے اختیار ہی دور میں قدم رکھا ہے۔“

دیباچہ مترجم

پروفیسر وارڈ نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے :-

”میں نے تین کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے کہ قاری نفسیات کی جدید ادبیات سے واقف ہو جائے“

مجھے افسوس ہے کہ میں ترجمہ میں اس کا التزام نہ کر سکے کیونکہ میں نے اکثر حواشی حذف کر دیئے ہیں، اور ان مجذوف حواشی میں سے سب کے سب اس قسم کے ہیں جن میں پروفیسر وارڈ نے مختلف مستند کتابوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس تحریف کی جرات میں نے اس وجہ سے کی کہ ان کتابوں میں سے نوے فیصدی جرمن، یا فرانسیسی زبان کی ہیں، اور ان تک ہمارے طلبہ کی پہنچ نہیں، اور ان میں سے بعض کم از کم ہندوستان میں عتقا کا حکم رکھتی ہیں لہذا ان کا حذف کر دینا ہی مناسب معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ میں نے اصل کتاب میں کوئی تحریف نہیں کی، یہاں تک کہ ترجمہ میں ہر انگریزی لفظ، اور انگریزی طرز بیان کو باقی رکھنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ مجھے پورا احساس ہے کہ اس پابندی کی وجہ سے ترجمہ بعض بعض جگہ عسیر الفہم ہو گیا ہے۔

باب اول

نفسیات کی تعریف

ارسطو کی ذہنی حیات عضویہ کی نفسیات

عام صورت میں ہر شخص بتا سکتا ہے کہ نفسیات کو کس چیز سے تعلق ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نفسیات کے علاوہ کوئی اور علم ایسا نہیں جس کے موضوع کو عام زبان میں اور عملی مقاصد کے لئے اس کی نسبت زیادہ وضاحت اور آسانی کے ساتھ بیان کیا جاسکے سیرت، یا تاریخ کے معلم، اور طب یا تعلیم کے ماہر کے لئے، تو صرف اس قدر جاننا کافی ہے کہ نفسیات اس کو طبعی ذہنی اعمال، مثلاً ادراک کرنے، یقین کرنے، کوشش کرنے، وغیرہ اور ان اعمال کے ارتقا و بروز کا بیان بہم پہنچاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بیان نامکمل ہوتا ہے لیکن اپنی حد تک یہ بہت باقاعدہ اور باضابطہ ہوتا ہے لیکن جب ہم ان مخمینی تعریفات سے تجاوز کر کے ”ذہنی عمل“ کے معنوں اور دلائلوں کو معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو بہت سی سنگین مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ ہمارے اس قول کا ثبوت نفسیات کی گزشتہ تاریخ، اور اس کے مسائل پر موجودہ مباحث و مناظرہ سے ملتا ہے۔ اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ نفسیات کی خام اور ان گھڑ تعریف و تحسین تو بہت آسان ہے لیکن اس کے نقطہ نظر اور دائرہ بحث کی مناسب تعین بہت ہی سخت اور دشمن کام ہے۔ یہاں وجہ ہے کہ اس تہیدی بحث کو اکثر مشاہیر مصنفین بھی عمداً نظر انداز

کہہ جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب کو تسلیم ہے، کہ یہ مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے، جن کو فلسفے کے ساتھ شغف ہے۔ علمیات، یعنی نظم و ضبط اور اخلاقیات، یعنی نظریہ عمل، ایسے سوالات پیدا کرتے ہیں، جن کے جوابات اسی تہمدی بحث کے نتائج پر موقوف ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی منکر بہر نفسیات کا اثر برطانوی فلسفے کی تاریخ میں تو بالخصوص بہت زیادہ نمایاں ہے۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ تہمدی بحث ایسی نہیں، کہ جس کو پڑھے لکھے اور سوچنے والے اشخاص دید و دانستہ پس پشت ڈال دینگے۔

ایک مختصر تاریخی نگاہ باز دید سے اس بحث کا شاید بہترین آغاز ہوگا۔ کچھ غور اپنے آپ کو جاننے کی طرف ترقی اوروں کو جاننے کے بعد کرتا ہے۔ "خما" کو اس وقت سے بہت پہلے جان لیتا ہے، جب یہ بحیثیت "ما" کے اپنے رہتے ہوئے پہچانتا ہے۔ اور جب یہ درجہ اس کو پہلی مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ "ما" ناجا اور نامناسب طور پر نمایاں ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو جوان آدمی کے شدید یا نسیم شعور ذات میں ملتی ہے۔ نفسیات کی ترقی میں بھی اسی طرح کی ترتیب اور یک طرفی پائی جاتی ہے۔ شروع میں یہ نامناسب طور پر "معروضی" تھی، پھر نامناسب طور پر "موضوعی" ہوئی آج کل ان دونوں کا توازن اس کے بلوغ کی علامت ہے۔ پہلے عہد کا اساسی تصور حیات تھا۔ دوسرے کا ذہن، اور تیسرے کا تجربہ۔ اس آخری تصور کو سمجھنے کے لئے باقی دو پر باری باری بحث کرنا چاہئے۔

ایک ذہنی عقل و ذہنی فہم شخص ان امور واقعہ کا از سر نو مطالعہ شروع کرتا ہے، جن سے ہم کو تعلق ہے، اور اس مطالعے میں نہ تو روایتی یا پر وجہ نظریات سے مدد لیتا ہے، نہ ان کو اپنے راستہ میں حائل ہونے دیتا ہے۔ یہ شخص قویہ حرکت نہیں کرتا، جو بقول لاکسٹون "فلسفہ" کے لاکھ نے کی تھی۔ یعنی یہ ان واقعات کی تاریخ نہیں بکھتا، جو خود اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ زیادہ اجمال اس بات کا

ہے کہ وہ واقعات ذہن اور ان واقعات حیات میں تمیز نہ کر سکے گا، جن کا وہ
 اپنے گرد و پیش مشاہدہ کرتا ہے۔ ذہنی حیات ذہن اور ذہنی حیات جسم کا قسمی
 تعلق ان کی دوئی پر پروہ ڈالتا ہے۔ انسان کے ابتدائی فکر میں تو کم از کم
 ایسا ہی ہوا۔ اس کا ثبوت ہم کو لسانیات اور انیات میں ملتا ہے۔ لیکن ہم کو ارسطو سے
 قبل جانے کی ضرورت ہے جس کی تصنیف کتاب الحیوۃ سے نفسیات کی
 بحیثیت ایک علم کے آفرینش ہوتی ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ
 ارسطو نے ذہن کے مطالعہ کا آغاز جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس بات میں وہ
 دیکھتے کی ضد تھا، اور دیکھتے کو لاکھ ہی سے نفسیات کے دوہرے
 دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ ارسطو نے طبی اشیا کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔
 اول تو وہ جن میں جان ہوتی ہے، اور دوم وہ جن میں جان نہیں ہوتی۔ پہلی
 قسم کی اشیا میں ایسے اعضا ہوتے ہیں، جو ایک مخصوص غایت سے ماہمی
 مطابقت رکھتے ہیں، یا، جیسا کہ آج کل کہا جائے گا، یہ عضویہ، یا عضویہ بالقوۃ،
 ہوتے ہیں۔ عضویہ، آزاد یا مہتمم کا تصور ارسطو کے اس اساسی ہے۔ اسی نے اس کی
 رہنمائی مشہورہ اتفاق عقیدہ چار علی کی طرف کی۔ چنانچہ ایک کھلاڑی میں
 (۱) مادہ ہوتا ہے (۲) اس کی خاص شکل ہوتی ہے، جس کو (۳) لکھنا یا حرکت
 دے کر (۴) اپنا مقصد حاصل کر لیتا ہے۔ یعنی درخت گرا لیتا ہے۔ اگر ہم کھلاڑی
 کو ایک عضویہ سمجھیں، تو ہم یوں کہیں گے، کہ لکھنا اس کی روح ہے،
 یعنی اس میں اس خاص چیز کے سنوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک لے درخت
 صحرا میں اس کو کھلاڑی کہا جاسکتا ہے، فی الواقع یہ کھلاڑی ہو نہیں سکتی۔ لیکن
 ایک کھلاڑی عضویہ نہیں ہوتی، اس وجہ سے کہ حرکت و سکون کی علت
 خود اس کے اندر موجود نہیں اس کے علاوہ جس غایت کو یہ حاصل کرتی ہے، وہ خود
 اس کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتی۔ لیکن ایک ذہنی حیات جسم میں روح
 علت ضروری بھی ہوتی ہے، محرک بھی اور غائی بھی۔ یعنی یہ کہ جسم کی قوتہ کونیت

میں بدلتا اس کی روح ہے۔ لیکن روح سے ایک مادی علت پر دلالت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ مجسم ہو، بعینہ اس طرح جیسے ایک جسم اگر برائے نام جسم یا بے جان لاش نہیں، تو اس کا ذمی روح ہونا لازمی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ روح جسم، ایک مہر کے مادہ و صورت کی طرح لازم و ملزوم تھے۔ جو نسبت کہ وظیفے کو ایک خاص آلا مثلاً بصارت کو آنکھ سے ہوتی ہے، وہی روح کو مجموعی عضو یہ سے ہوتی ہے۔ روح عضو یہ کی صفت اور حاصل ہے۔ بقول تکر وٹ اس کا مطلب یہ ہے کہ روح کوئی ایسی قائم بالذات اور سابق الوجود چیز نہیں، جو جسم کو پیدا کرتی ہے، بلکہ یہ ایک طبعی اور اندرونی اثر ہے، جو عضو یہ کی وحدت کو برقرار رکھتا ہے اور اس کے وظائف کی رہنمائی کرتا ہے۔ ارسطو نے ارواح کے اصناف کا ایک صمودی سلسلہ قائم کیا، اور ان کو تین اقسام میں تقسیم کیا۔ (۱) روح نباتی (۲) روح حیوانی اور (۳) روح انسانی۔ ان میں اسے ہر ایک اعلیٰ صنف میں آنے والے وظائف کے علاوہ ادنیٰ صنف کے وظائف بھی ہوتے ہیں۔ اب نباتات اور حیوانات (اور انسان میں بھی بحیثیت اس کے کہ اس میں نباتات و حیوانات کے خصائص پائے جاتے ہیں) میں یہ وظائف اعضا سے منتج کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ نباتی ارواح غذا پہنچانے والی اور تناسلی ہوتی ہیں۔ حیوانی ارواح ان کے علاوہ ذمی روح اور ذمی اشتہاء اور ذمی حرکت ہوتی ہیں۔ اشجار کو تو احساس کی ضرورت نہ تھی، لیکن تمام حیوانات کو لمس (اور ذائقہ) جو ایک طرح کا لمس ہی ہے) کی ضرورت تھی، تاکہ وہ رکاوٹوں کو دور اور اپنی اپنی غذا کو حاصل کر سکیں۔ دیگر جو اس صرف وجود ہی کے وسائل نہ تھے، بلکہ خوشحالی کے وسائل بھی تھے۔ یہ حیوانات کی مخصوص اصناف کو عطا ہوئے۔

میں تک ارسطو کا نقطہ نظر زمانہ حال کے امہرین حیاتیات کے نقطہ نظر کے مشابہ ہے۔ اس کے تصور روح میں وہ معنی تو تقریباً غائب تھے، جو آج کل اس لفظ

کے لئے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف اس کے معنی وظیفہ کے عضویاتی تصور سے قریب تر ہیں۔ اس کی طرح یہ بھی نہ صرف کسی آلہ پر دال ہوتا ہے، جیسے بصارت آنکھ پر، بلکہ یہ ماحول پر بھی دلالت کرتا ہے، جیسے رویت روشنی پر، پھر ان دونوں میں ایک اور مشابہت یہ ہے، کہ یہ بھی حیات اور ذہن کی دوئی سے ناواقف ہے۔ ذہنی اعمال کی آلی بنائنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ نباتی، اور جہاں یہ ذہنی اعمال موجود ہوتے ہیں وہاں یہ اس ہی روح کے محض اعلیٰ وظائف ہوتے ہیں، جو ان کو متحقق کرتی ہے۔ لیکن ارسطو اور زمانہ حال کے اکثر ماہرین حیاتیات میں پہلا اختلاف تو علت غائی کے تصور یا مقولہ کو اساسی بنانے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”تمام طبعی اجسام روح کے تھپتھپا رہے ہیں، اور اجسام حیوانی کی طرح اجسام اشجار کا وجود بھی روح کی خاطر ہوتا ہے۔“ ذہنی حیات فرد، اور اس کی جنس کا تحفظ، اور ان کی خوشحالی تمام عضوی اعمال، یا الفاظ دیگر، عضویہ اور اس کے احوال کے درمیان تمام تعالٰی کی غایت ہے۔ انہی سب پر باوجود تمام مشابہتوں کے ارسطو کی تصنیف کتاب الحیوۃ کو حیاتیاتی کہنا بالکل غلط ہے۔ اس وقت اس کو معروضی نفسیات کہنا بہتر ہو گا۔ اس میں نفسی واقعات پر باہر کی طرف سے استنتاج بحث ہوتی ہے، نہ کہ اندر کی طرف سے تالاف۔ اس طریق بحث کا نتیجہ یہ ہوا، کہ حیات عضوی اور حیات نفسی بظاہر بہت زیادہ متحد ہو گئیں، لیکن بہت ممکن ہے، کہ مخالف نقطہ نظر، یعنی خالصہ موضوعی حیثیت سے ان کی مکمل علیحدگی بھی اتنی ہی انتہائی ثابت ہو ہو۔

لیکن جب ہم اس مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں ارسطو نے روح انسانی کو عقلی کہا ہے، تو ایک طرح کا انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ارسطو عقل کا کوئی آلہ معلوم نہ کر سکا۔ ایک جگہ تو اس نے عقل کو علیحدہ بنائے، اور (ماوراء حالات سے) غیر مزون کہا ہے۔ لیکن اگر عقل کا کوئی جسمانی آلہ نہیں،

لہٰذا نوجائیت (Neo-vitalism) کا برسرِ ترقی مکول اس سے مستثنیٰ ہے (مصنف)

تو روح انسانی کن منوں میں جسم انسانی کا تحقق ہے اور اسطو انسان میں روح و جسم کے اتحاد کا مقابلہ کس طرح موم اور اس پر لگی ہوئی مٹر کے اتحاد، یا کھٹاڑھی، اور اس کھٹاڑھی کے مادے سے کر سکتا ہے؟ اس شکل پر بحث کرنے کی کوشش سے قبل ہم کو دو مختلف سنوں کو معلوم کر لینا چاہئے، جن میں اسطو نے قوتِ ناطقہ یا عقل کو استعمال کیا ہے۔ اس کا عقیدہ عقلِ فعال (یہ مذکورہ بالا دو منوں میں سے ایک منی ہیں) دینیاتی ہے، نہ نفسیاتی۔ یہ دراصل اس مقبول عام عقیدے کی فلسفیانہ صورت ہے جس کے مطابق، انسان صفاتِ الہیہ میں حصہ ہے۔ یہ عقلِ خلاق کے باہر کی طرف سے آتی ہے، یہ غیر شخصی اور ابدی ہے۔ اس کا مقابلہ سورج کی روشنی سے ہو سکتا ہے، جس کی مدد سے ہم دیکھتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اشیاء مرئی بنتی ہیں۔ عقل کا یہی پہلو علیحدہ ہے جسے "اور غیر مرکب" ہے۔ اس کے برخلاف وصول کنندہ یا انفعالی عقل ایک شخصی اور ذاتی چیز ہے، جو ہر فرد میں مختلف ہوتی ہے۔ یہ فانی ہے اور خلاق عقل سے علیحدہ ہو کر کسی چیز پر بھی فی الواقع منکر نہیں کر سکتی۔ اگر ہم اس تمام بحث کا تفصیلی مطالعہ کریں، جو اسطو نے اس فردی عقل پر کی ہے، تو ہم نفسیاتی تسلسل میں کسی انقطاع کو معلوم نہ کر سکیں گے۔ اس تمام عقیدے کا جو خلاصہ عوام نے کیا ہے، وہ شاید کافی صحیح ہے۔ عوام کہتے ہیں کہ عقل میں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی، جو پہلے حواس میں نہ ہو۔ احساس، واسطے اور حافظے کے راستے ہم تذکر، تصور اور تشخص تک پہنچتے ہیں۔ اعلیٰ اعمال ان کو پہلے ہی سے فرض کر لیتے ہیں، اور یہ ادنیٰ اعمال یعنی احساس، تخیل، اور حافظے یا خازینت، براہ راست عضو پر موقوف نہ ہوتے ہیں۔ اگر اسطو حسیہ عضو یا قیاسی غلطیاں ذکر کرتا، تو اس کو یقیناً معلوم ہو جاتا، کہ اس میں شبہ نہیں، کہ اسطو "عقل ذات خود" کے اضافہ سے اتفاق کریگا۔ اضافہ لامنتزہ کا ہے اور اس سے مراد وہ کلی اور خلاق عقل ہے جو تجربہ کے معیات کو روشن کرتی ہے اور ان کی دلیل کرتی ہے۔ لیکن یہ ابعاد طبیعیاتی سلسلہ ہے جو ہم کو نفسیات کی حدود سے باہر لے جاتا ہے، تاہم، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے (باب دوم)، اجتماعی احوال کو تسلیم کرنے سے ہم اس طرح کے فلسفیانہ مسائل و عقائد کی طرف رجوع کرنے بغیر بھی اسطو سے بہت آگے جاسکتے ہیں (مصنف) اسے افلاطون کے برخلاف اسطو دل (نقدیہ صفحہ آئندہ)

عضویہ اور روح (بحیثیت عقل ہونے کے) کا تعلق دراصل ان کے اس تعلق سے زیادہ قریبی، براہ راست، اور محین، ہے، جس کو اس نے فرض کر رکھا ہے۔ اگرچہ بصورت موجودہ بھی اس نے روح کے عقلی حصہ کو اولی طور پر عضویہ کا دست بخر بنا رکھا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ انسان میں عقل فعال صرف عقل انفعالی کے زیرِ انکام کرتی ہے اور یہ انفعالی عقل اپنا تمام مواد جو اس سے حاصل کرتی ہے۔ بہر صورت ان اعلیٰ وظائف کی طرف جانے کے لئے موضوعی نقطہ نظر سے قریب ہونا اس کے لئے بالکل ناگزیر تھا۔ اگر ہم اپنے مطالعہ کو دل کی طرف سے شروع کرنے کے بجائے دماغ کی طرف سے شروع کرتے، تب بھی عقلی اعمال کے متعلق اپنے موجودہ علم کی مدد کے باوجود، اس سے زیادہ کچھ نہ جان سکتے، جتنا کہ ہم اب جانتے ہیں۔ لیکن ان اعمال کے متعلق ارسطو کی تصریحات اور تاملی نفسیات کی تصریحات میں اب بھی بہت فرق ہے۔ ارسطو فکر پر، بحیثیت ایک عمومی عمل کے نظر ڈالتا ہے، بحیثیت ایک انفرادی ذہن کے عمل کے۔ لیکن جب کبھی فکر کا انفرادی، نہ کہ عمومی، پہلو غالب ہوتا ہے، تو وہ حیاتیاتی، طبیعیاتی، تشکیلات میں پسند گزریں ہوتا ہے۔ درخت مادے کو مادی طریقے سے مدغم کرتا ہے، جس مادے کو غیر مادی طریقے سے مدغم کرتی ہے، اور فکر غیر مادہ کو غیر مادی طریقے سے۔ ارسطو میں اس چیز کا صاف اور واضح اصرار مفقود ہے، جس کو شعور کہتے ہیں، اور جو ہمارے نزدیک تمام نفسی واقعات کی روح رواں ہے۔ اس نے ان واقعات پر باہر کی طرف سے غور کیا، نہ کہ اندر کی طرف سے، محیط پر سے جیسے کہ ان کا مطالعہ کیا، نہ کہ خود مرکز میں بیٹھ کر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ ان منتشر وظائف میں وحدت پسندانہ کر سکا، جس کو اس نے بیان کیا۔ اسی وجہ سے اس کو عضویہ کی حیاتیاتی تحلیل پر قناعت کرنی پڑی۔ لیکن اس کے ساتھ اس نے اس عضویہ کو نہایت گھاڑ سے مقصدی رنگ میں رنگ دیا،

نہ کہ دماغ کو روح کا مرکزی آراء یا مستقر سمجھتا ہے۔ مخی نصف کردہ جات کا تحریک کے لئے جس ہونا، اس کے اس عقیدہ کی تائید کرتا تھا (مصنف)

دریکارت کی ذمی فکر ذہن کی نفسیات

دریکارت کی نفسیات ارسطو کی نفسیات سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ جسم و ذہن کا تعلق ارسطو کی نفسیات کا سنگ بنیاد تھا۔ اور دریکارت نے اسی سے ایسی مٹھو کر کھائی، کہ پھر سمجھ نہ سکا۔ اس مٹھو کر کے اثرات اس وقت تک نفسیات میں موجود ہیں، اور اس مسئلہ نے فلاسفہ کو اس وقت تک پریشان کر رکھا ہے۔ قرون متوسطہ میں ارسطو جیسی نفسیات نے ایک دہندہ مادیت کی صورت اختیار کی لیکن دریکارت نے مادہ اور ذہن کی نئی تعریفات سے اس مادیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ دریکارت کے نزدیک مادہ اور ذہن دونوں جو اہر ہیں، اس لئے دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ امتداد، یا قرار فی المكان، مادہ کی خصوصیت ہے، اور شعور ذہن کی۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی قدر مشترک ہے، نہ کوئی

طبعی رابطہ۔ ”میں فسر کرتا ہوں، اس لئے میں ہوں، دریکارت کا نقطہ آغاز تھا۔ یہی اس کے نزدیک اولین صداقت ہے، اور یہی اس کے فلسفہ اور نفسیات، دونوں، کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ”فکر سے میری مراد ہر وہ چیز ہے، جو ہمارے ذہن میں اس طرح واقع ہوتی ہے، کہ ہم بذات خود اس سے شکلا بلا واسطہ ادراک کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے نہ صرف فہم، ارادہ، تخیل، بلکہ احساس بھی ہمیشہ وہی چیز ہے، جس کو میں فسر کرتا ہوں، چنانچہ اگر میں کہتا ہوں کہ میں دیکھتا ہوں، یا چلتا ہوں، اور اس سے نتیجہ نکالتا ہوں، کہ میں ہوں، اگر دیکھنے یا چلنے سے میں اپنی آنکھوں یا ٹانگوں کا فعل مراد لوں، جو گویا میرے جسم کا کام ہے، تو بھی نتیجہ کی صحت اطلاق نہیں..... برخلاف اس کے اگر اس سے میری مراد خود شعور، یا احساس، کے فعل سے ہے، تو اس نتیجہ کی صحت اس قدر اطلاق ہے، کہ اس میں شبہ کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں یہ ذہن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور صرف ذہن میں یہ معلوم یا محسوس ہونے کی طاقت ہے، کہ میں دیکھتا، یا چلتا ہوں۔ اس طرح اب ہم اپنے آپ کو غیر مشتبہ طور پر اس دائرے کے اندر پاتے ہیں جس کا سطالعہ ارسطو نے اپنے سر سے بیٹھ کر کیا۔ وہ مرکزی وحدت جو ارسطو کی تصویر میں ناپید تھی، یہاں پیدا ہو جاتی ہے۔ موضوعی نفسیات اس چیز پر بحث کرتی ہے جس کا ہم کو بلا واسطہ تجربہ بحیثیت اس کے ہوتا ہے، کہ یہ ہمارے اندر واقع ہو رہی ہے۔ اس چیز کے حیاتیاتی پہلوؤں، طبعی اسباب، یا عملیاتی توجیہ سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کو صرف ایک ذہنی شعور فرو، اور ان افعال و انفعالات سے تعلق ہے، جن کا اس فرد کو شعور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ منکر کے شؤون مختلفہ یا "مشمولات شعور" سے واسطہ رکھتی ہے۔ ارسطو نے اپنے معروضی نقطہ نظر کے مطابق فرض کیا تھا، کہ ذہنی شعور ذہن کے وجود کے لئے جسم لازمی ہے، اور اس کا یہ افراض بالکل طبعی بھی تھا، کیونکہ اس نے نفسیات کے سطالعہ کا آغاز ذہنی حیات جسم کے سطالعہ سے کیا۔ اس کے برخلاف دیکارٹ دعویٰ کرتا ہے کہ اگر جسم ماہیت شعور پر غور کر لیں، تو ان دونوں (روح و جسم) کی علیحدگی، اور ان کی خود مختار سی عیال ہو جاتی ہے۔ ماہیت شعور پر غور کرنے کے بعد ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ امتداد شکل، اور متناهی حرکت، میں سے کوئی بھی ہماری فطرت کا جزا نہیں۔ ہماری فطرت میں صرف فکر کرنا ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ میں ان اعضاء کا مجموعہ نہیں جن کو جسم انسانی کہتے ہیں، نہ میں وہ لطیف اور بڑھنے کھٹنے والی ہوں جو ان تمام اعضاء کے درمیان سرایت کئے ہوئے ہے، نہ میں آندھی ہوں نہ شعلہ، نہ بھاپ نہ سانس۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو خیال ہم نے ذہن کا قائم کیا ہے، وہ ہر ذہنی جسم شے کے خیال پر سبقت رکھتا ہے، اور بہت زیادہ

۱۔ اصول فلسفہ حصہ دوم بند ۹۔ جسم نے دیکارٹ کے فکر (Cogitatio) کو شعور (Consciousness)

کے ہم سنی کہا ہے اور ہمارے نزدیک یہ اس کا بہترین ترجمہ ہے۔ لیکن ہم کو بھولنا چاہیے کہ دیکارٹ کے "فکر میں قونی ولالت اس قدر ہے کہ اس کے وجود مترادف میں نہیں ہوتی" مصنف

یقینی ہے، اس وجہ سے کہ ہم اب بھی مشبہ کرتے ہیں، کہ جسم کا وجود ہے بھی کہ نہیں۔ اس کے برخلاف ہم پہلے ہی معلوم کر چکے ہیں، کہ ہم منکر کرتے ہیں۔“

نفسیات کو اس طرح شعور کے بلا واسطہ واقعات (جیسے کہ یہ ایک ذمی شعور ذات کے لئے ہوتے ہیں) تک محدود کرنا ایک بہت بڑی اصلاح تھی۔ ارسطاطیسی اور مدرسی تعلیم نے تو نفسیات اور حیاتیات کو گڑبڑ رکھا تھا۔ اسی اصلاح کا اثر تھا، کہ علم نے دو صدیوں میں وہ ترقی کی، جو اس نے گزشتہ بیس صدیوں میں نہ کی، لیکن، جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، اس کا رد عمل بھی بہت شدید تھا۔ اس رد عمل کی نوعیت کا ریزیمنی ثنویت پر ذرا اور غائر نظر ڈالنے سے واضح ہوتی ہے۔ ارسطو نے اپنے آپ کو بہتیت مجموعی واقعات تک محدود رکھا، لیکن حیدکارت نے تجلیاتی تفریقات پر اکتفا کیا۔ ارسطو نے ذہن اور جسم کو ہمیشہ متحد پایا، اور اسی لئے اس نے ان کو ناقابل انفکاک سمجھا، لیکن حیدکارت جسم کو ذہن سے اور ذہن کو جسم سے علیحدہ تصور کر سکتا تھا۔ اس سے اس نے نتیجہ نکالا، کہ وہ فی الواقع ایک دوسرے سے آزاد ہیں، اور اس لئے علیحدہ علیحدہ رہ سکتے ہیں، لیکن یہ ذہن، جس کو حیدکارت نے اس طرح تصور کیا، کس قسم کا تھا؟ عام الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو ارسطو روح انسانی کہتا ہے، لیکن اس میں سے حواس، حافظہ، اور تخیل خارج کر دیئے گئے ہیں۔ یہ سب ارسطو کے نزدیک انسان اور حیوان میں مشترک، اور انسانی فعلیت کی لازمی شرائط ہیں۔ مگر، جو بالضرورت روح بلا جسم سے تعلق رکھتا ہے، ہر اس چیز کو خارج کرتا ہے جس کو ہم اس وقت تجرلی کہتے ہیں۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ فلسفہ جدید میں خالص فہم اور تجربہ کی ثنویت کا دوبارہ ظہور ہوا اس کا مطلب یہ ہے، کہ حیدکارت کی اس ذمی فکر شے ”میں بحیثیت“ ”ذہنی فکر شے“ کے ”صرف ابدی حقائق، یا عقلی تصورات“ رہ سکتے ہیں، یا پھر وہ تصورات، جو یہ اپنے لئے ان فطری تصورات سے

تائیم کرتا ہے "عارضی یا اتفاقی تصورات" کی تو اس میں کسی طرح بھی گنجائش نہیں۔ لیکن کیا ان بھی ذرا غور کرنے سے یہ روشن ہو جاتا ہے کہ کارٹیزی فکر کی طرح کا شعور و حقیقت ناقابل تصور ہے۔ اس میں فردیت ہے، مخصوص ہیں کیونکہ ماحول اور دیگر ذاتوں کے ساتھ تعالٰیٰ (جس پر ہر شعور ذات موقوف ہوتا ہے) اس وقت تک اس میں سے غائب ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حقیقی تجربے کی شرائط اس وقت تک نامکمل ہیں!

اب ہم تھوڑی دیر کے لئے جوہر مادی پر توجہ کرتے ہیں، جو کارٹیزی ثنویت کی دوسری حد ہے جس طرح احساسات ذہن و بحیثیت "ذہنی فکر شدہ" کی طرف منسوب نہیں کئے جاسکتے اسی طرح صفات معمولی مادہ و بحیثیت "ذہنی امتداد شدہ" کی طرف منسوب نہیں ہو سکتیں یا وہ کی ماہیت قابل فہم صرف اس حد تک ہے کہ "فکری علم ہندسہ کا موضوع ہے" اور اس علم کے لئے احساسی تجربہ بے ثنوی، بلکہ گمراہ کن ہے۔ پسند و بیکارت کی "ذہنی امتداد شدہ" اس کی "ذہنی فکر شدہ" سے بھی زیادہ ایک نفس کیلی تصوری۔ موزالہ کریں کم از کم اٹھا تو تھا، کہ ایک فردی "میں منکر کرتا ہوں" یقینی تھا، اگرچہ یقین اس قسم کا تھا جس کی توجہ بعض جوہر ذہنی کے تصور سے نہ ہو سکتی تھی لیکن مقدمہ مالد کر میں اس قسم کا یقین بھی نہیں اور جوہر مادی مادی اشیاء کی کثیر تعداد میں نامور چیزوں اور وہ جو کہ باریوں کے ایک سلسلہ کے بعد متفرق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ نقص صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ حیکادت نے تجربہ کے ٹھوس واقعات کو خالصتہً مجرد درکات سے عقلی طور پر استخراج کرنے کی کوشش کی۔ کمیت (مقدار) مادہ اور قوت کے سے قوانینی تصورات کا ضامن صرف تجربہ ہو سکتا ہے، اور یہی تصورات "تبعیسی واضح تعریف، یا استخراج" کے ایسی طبعیات میں ٹھونسے گئے، جو سوائے علم ہندسہ کے اور کچھ نہیں، لیکن ان ابتدائی نقائص کے باوجود جوہر حیکادت نے فلسفہ طبعی میں پیدا کیا، وہ اس زور سے کہیں زیادہ تھا جو اس نے برعکس فرد ذہنی فلسفہ میں پیدا کیا، اس کا یہ کارنامہ بھی اس کے شہرہ آفاق فلسفہ کا نتیجہ تھا جس طرح اس نے

شعور کے تصور کو دہندہ دلی مادی دلائلوں سے پاک کیا، اسی طرح اس نے مادے کے تصور کو اس حیوانیت سے صاف کیا جو زمین کی طبعی کشش ثقل، ہوائی فطری سسکی، اور خلا کے ساتھ نیچر کی دشمنی کی تباہکار صفات کے متعلق قرون متوسطہ کے خیالات میں شامل اور ان سے مدلول ہوتی تھی۔ لیکن یہاں ہم کو اس فلسفہ طبعی کی تفصیل و منسوع سے سروکار نہیں۔ یہاں صرف اس قدر تسلیم کر لینا کافی ہے کہ اس کے تمام فلسفہ طبعی میں سیکانگی خیالات غالب تھے۔ اسی وجہ سے حرکیات کے نزدیک ایک عضویہ مشین ہے، جو ایک اور بہت بڑی مشین کا جزو لاینفک ہے، جس کو عالم خارجی کہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ارسطو نے تو حیاتیات کو نفسیات میں مدغم کر دیا تھا، لیکن حرکیات نے حیاتیات کو طبیعیات میں سمو ل کر دیا۔

اب جسم و روح کے تعلق کا کیا حال ہے؟ سب سے پہلے تو ہم اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ حرکیات نے ارسطو کے نقطہ نظر کو مسلکوں کر دیا۔ ارسطو کے نزدیک تو عقل حس کو پہلے ہی سے فرض کرتی ہے، لیکن حرکیات کے خیال میں حس عقل کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”میں اپنے آپ میں بخیل اور احساس کے قوا، پاتا ہوں، جن کے بغیر میں اپنے آپ کو تو مکمل فرض کر سکتا ہوں، لیکن نہ بالعکس مطلب یہ کہ میں ان کو بغیر اپنی ذات، یعنی بغیر کسی ایسے ذمی عقل جو ہر کے تصور نہیں کر سکتا، جن میں وہ جاگزین ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے۔۔۔ کہ ان کا عواری تصور ہی کسی نہ کسی عقل کو شامل ہے۔“ اس کے بعد وہ معلوم کرتا ہے کہ ”نہ صرف یہ کہ حیوانات میں انسانوں سے کم عقل ہوتی ہے، بلکہ ان میں عقل بالکل ہوتی ہی نہیں۔“ اس سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حیوانات محض خود کار مشینیں ہیں، اگر ان کی پیچیدگی سے قطع نظر کر لی جائے، تو وہ ایک ماہر گھڑی ساز کی مشینوں کی طرح ہیں، جن کو ”نہ روح بنائی کی ضرورت ہے، نہ ذی حس، روح کی“ یہاں تک کہ جسم انسانی بھی طبعی نقطہ نظر سے اس قسم کی ایک مشین ہے۔

لہٰذا یعنی جس حد تک اس نے اس کو تسلیم کیا ہے (مطمن)

ہم روح انسانی اور جسم انسانی کا تعلق اس قسم کا نہ تھا جیسا کہ ایک ملاح اور اس کی صیغہ و کالم کشتی کا ہوتا ہے، کیونکہ انسان میں روح و جسم ایک جوہر سمیعی وحدت بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ جوہری وحدت ممکن کس طرح ہوتی ہے؟ عقل اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھی۔ یہاں وہ بیچارہ بھی ناقص ثابت ہوا جس نے دیکھتے دیکھتے کے طریقہ تعلف کا دار ہے۔ اس نقص کا دیکھتے دیکھتے نہایت خندہ پیشانی سے اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ”میرے نزدیک یہ ناممکن ہے کہ ذہن انسانی وضاحت کے ساتھ اور یک وقت روح و جسم کی علیحدگی کو بھی تصور کرے اور ان کے اتحاد کو بھی، کیونکہ اس طرح تصور کرنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ ان کو ایک بھی تصور کرے اور دوسری، جو خود اپنی ضد ہے۔“ برائیں ہم دیکھتے دیکھتے، اس سے کبھی انکار کیا، کہ وحدت بہر صورت ایک واقعہ ہے، یہ کسی قدر ناقابل توجیہ قبول نہ ہو، اور یہ کہ اسی واقعہ سے انسانی عجب ممکن ہوتا ہے۔ اس سے بھی عجیب تر یہ کہ علل غائیہ کے انکار کے باوجود دیکھتے دیکھتے اپنے قائلوں کے خاتمہ پر جسم و روح کی اسس باہمی مطابقت کی طرف اشارہ کیا ہے، جو ہمارے روزمرہ تجربہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے اپنی محولہ بالا تصنیف کو اس ضابطہ پر ختم کیا ہے کہ ”مجھے ان حضرات دینیہ یہ کہ میرا جسم دیگر اجسام سے گرا ہوا ہے، کی صداقت میں ذرا بھر بھی شبہ نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے امتحان کے لئے میں اپنے حواس، اپنے فہم اور اپنے حافظہ کو صحیح کر لوں اور ان حواس میں سے کسی ایک کا فیصلہ بھی کسی دوسری قوت کی فیصلہ کا انسانی نہ ہو۔ لیکن دیکھتے دیکھتے خود اس کو مانتا ہے کہ مادی اشیائے حسیاتی اور بالفعل وجود کے علم کے لئے ہم حواس کے محتاج ہیں۔ اور یہ بات بھی اتنی ہی یقینی ہے کہ اگرچہ دیکھتے دیکھتے اس کو مصلحتہ تسلیم نہیں کیا کہ اگر ماقطہ نہ ہو، تو ہم خود اپنے وجود کے علم سے محروم ہو جاتے ہیں، اور یہی علم اس کے فلسفے کا نقطہ آغاز ہے لیکن انسان بحیثیت حیوان ناطق

کے احساس اور مافظہ کا مالک ہے، بحیثیت اس کے کہ وہ عقل معنی ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقل محض ہی ہمارے حقیقی تجربہ کا سرچشمہ نہیں۔ لیکن ”ذہنی فکر“ اور ”ذہنی امتداد“ (جو تفاوت اور قائم بالذات جاہر ہیں) کے تصورات کا بیج ضرور ہے، اور ان ہی تصورات پر کار تیز می ثنویت نہیں ہے۔ لہذا اس ثنویت کے مطابق ہماری مخصوص فطرت انسانی محض ایک بنی استثنائی ہی نہیں، کیونکہ باقی تمام ارواح بھی غیر مجسم اور باقی تمام عضوے بھی مثنیین فرض کی گئی ہیں۔ یہ محض ایک گروہ ہی نہیں، جس کو صرف قادر مطلق لگا سکتا ہے، بلکہ یہ ایک حقیقی لغویت اور ایک سرکھی تضاد ہے۔ لیکن چونکہ یہ فطرت ایک واقعہ ہے، لہذا صرف یہی (ایک سبکی مثال کے طور پر بھی) اس ثنویت کے ناقابل قبول بنانے کے لئے کافی ہے۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مقام سے شروع کریں، جہاں دیکادات ختم کرتا ہے، اور اس سے دست بردار ہوتا ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، آخر میں اس کو ماننا ہی پڑتا ہے، کہ اس کا اطلاق فطرت انسانی پر نہیں ہوتا، اور وہ تجربہ انسانی میں اس کو پانا بھی نہیں۔ جیسا کہ اس نے بتایا ہے، یہاں ہمارے باطنی احساسات ہم کو اس چیز سے واقف بناتے ہیں جس کی ضرورت ہم کو اپنی صحت برقرار رکھنے کے لئے پڑتی ہے۔ خارجی احساسات سے نہایت وضاحت اور یقین کے ساتھ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ گرد و پیش کی اشیاء میں سے کون سی چیز ہمارے لئے بحیثیت اس کے مفید ہے، اور کون سی مضر، کہ ہم جسم و روح سے مرکب ہیں۔ یہاں مافظہ ہم کو اس قابل بناتا ہے، کہ ہم اپنی حیات کے تمام واقعات کو لادیں، اور تطبیق ہم کو اس لائق کرتی ہے، کہ عملاً صادق و کاذب میں تمیز کریں، لہذا وہ ازمنہ اخیہ کے تمام غلوک، مبالغہ آمیز اور مضحکہ خیز سمجھ کر مسترد کر دینے یا نہیں۔

اگر دیکادات اس تجربے سے شروع کرتا ہے، اس کو فی الواقع کرنا چاہئے تھا، اور ہر اس چیز پر نہایت سنجیدگی سے غور کرتا، جو اس میں شامل ہے، تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ ذہن کے متعلق جو خیال اس نے قائم کیا ہے، وہ اس کو حادی نہیں۔ اسے اسطوئے

اپنے فکر کا آغاز عضویہ اور اس کے ماحول سے کیا، اور اس کو معلوم ہوا کہ اس عضویہ کی حقیقت میں ذمی حیات ہونے کے لئے کسی خبر دینے والی "روح" کا ہونا ضروری ہے۔ دیکھتے ہیں کہ اپنے فکر کا اعتبار ذہن ہے کیا، لہذا اس کو بھی معلوم ہو جانا چاہئے تھا، کہ ذمی شعور ذات کے حقیقی تجربے کے لئے ایسی اشیاء کا ہونا لازمی ہے جو ذہن سے الگ ہوں، لیکن دیکھتے ہیں اس رد و لی کو اخذ نہ کر سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے صاف الفاظ میں اقرار کیا کہ فطرت انسانی میں ذمی فیکشن "کامل" نہیں ہے، لیکن یہ استدلال حیاتانی، یا نفسی طبیعیاتی نقطہ نظر سے تھا، جو ارسطو کا نقطہ نظر تھا۔ نہ کہ نفسیاتی نقطہ نظر سے، جس تک خود دیکھتے ہیں جو نیا تھا۔ لہذا وہ اب بھی اپنی ثنویت پر ثابت قدم تھا۔ اس کا خیال تھا، کہ احساسی تجربہ کی قریب اشیاء بھی شعور یعنی وہ تغیرات ہیں، جو ہم میں واقع ہوتے ہیں۔

لیکن ان تمام خیالات کو دیکھتے ہیں کہ اس قول سے کس طرح تطبیق دی جائے گی، کہ خود اس کا اپنا جسم اور بہت سے اجسام سے گھرا ہوا ہے وغیرہ؟ کیا خود اپنے جسم اور اروں کے اجسام کے حضرات خود اس کے لئے اپنے شعور تھے، بحیثیت اس کے کہ وہ "ذمی فکر" تھے؟ اگر یہ ایسے شعور تھے، تو اس کا تجربہ انہیں شعور تک محدود تھا، اور اس لئے جسم بحیثیت "ذمی امتداد" ہونے کے اس کے تجربہ سے خارج تھا، اس طرح ذہن و جسم کی ثنویت ثابت ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ہی سو خوالہ کہ تجربہ ناممکن، یا کم از کم ناقابل توجیہ بھی ہو گیا۔ اس دوسرے مضامین کو بھی دیکھتے ہیں کہ اسی طرح طے کیا جس طرح اس نے پہلے مضامین کو طے کیا تھا، یہاں بھی اس نے قیاد مطلق کی طرف مراعہ کیا، مطلب یہ ہے کہ صرف قدرت الہی روح و جسم کو فطرت انسانی میں متحد کر سکتی ہے اور صداقت الہی انسانی تجربے کے عالم مادی کی حقیقت کی ضامن ہے جسم و ذہن کا تعلق اور خارجی ادراک کی حقیقت یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے دیکھتے ہیں کہ وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ کو پریشان کر رکھا ہے، اور جب تک کہ ثنویت ہمیشہ کے لئے دفن نہیں کر دی جائے گی، اس وقت تک فلاسفہ کی پریشانی باقی رہے گی۔

کار تیزی ثنویت اور تجربہ کی دولی

(۲) صرف اس ہی بنا پر ہم مجاز ہیں کہ شروع ہی میں نفسیات کے لغوی معنوں کے باوجود اس کی اس غیر محتاط تعریف کو رد کر دیں کہ یہ ذہن کا علم ہے جس کے مقابلہ میں ایک تمیز علیہ مادے کا ہے جسے مصادقات کہا جاسکتا تھا (لیکن اگر ہم اپنی اس تاریخی تحقیق کو اور آگے بڑھائیں، تو ہماری محنت بیکار نہ جائے گی۔ اس سے ہم کو نفسیات کے تیسرے دور میں انتقال کی بڑی بڑی خصوصیات کا علم ہو جائیگا۔ اس دور میں نفسیات کی تعریف کی جاتی ہے کہ یہ فزوی تجربہ کا علم ہے۔ اس دور کی ایک بڑی خصوصیت تو یہ ہے کہ خذ ماصفا و درغ ماکلہ اس کا اصول کار تھا۔ یعنی یہ کہ ارسطاطالیسی اور کار تیزی عقاید میں جو خوبیاں تھیں ان کو تو اس نے باقی رکھا، اور ان کی خامیوں اور نقائص کو ترک کر دیا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دریکسارت کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کا نقطہ نظر موضوعی یعنی فزوی ہے اور یہ نقطہ نظر اب تک متروک رہا ہے اور نہ امید ہے کہ متروک اس کی خامی کچھ ترمیم یا طبیعتی یا کہنا جائیے، و نیائی، اقراضیات میں ہے، اور کچھ اس میں کہ جس صورت میں کہ اس نے فزوی تجربہ کو بیان کیا ہے، اس کی نوعیت بہت زیادہ عقلی ہے اگرچہ دریکسارت کے ذہنی فلسفے کے ادعائی اقراضات اس تجربی نفسیات کی وجہ سے بہت بدنام ہوئے، جس کا بیج لاک نے بویا، اور بہت سے برطانوی مفکرین کے ایک سلسلے نے جس کو پروان چڑھایا، تاہم پر اعظم پر اس فلسفے کی دہوم دہوم ویسی کی ویسی باقی رہی، اور ولف کی عقلی نفسیات میں تو یہ اپنے انتہائی عروج پر پہنچ گئی۔ ولف نے روح کی بباطت، عدم مادیت، اور ابدیت کو محض تصور شعور سے مستخرج کیا لیکن کانٹ نے جہاں مابعد الطبیعیاتی او مائیت کے باقی ماندہ حصوں

کے جڑ لگائی، وہاں ماہیت ذہن کے اس وہی ثبوت کی بنیادیں بھی کھولی گئیں۔
 کانٹ کے نزدیک تمام تصورات خالی ہوتے ہیں، سوائے ان کے جو اپنے
 مشمولات کو تجربہ سے حاصل کرتے ہیں اور تمام تصورات غیر صحیح ہوتے ہیں،
 جب وہ تجربہ سے استواء نہ ہو جاتے ہیں۔ ہمارے لئے اعیان، یعنی فکر کے پیدا
 کئے ہوئے حقائق، غیر موجود ہیں ہمارا علم مظاہر یعنی حس کے پیدا کردہ حقائق تک
 محدود ہے۔ تجربہ کے لئے موضوع و معروض کی ثبوت لازمی ہے۔ یہ دونوں ایک
 دوسرے سے علیحدہ ہو کر کھل، اشیا نہیں رہ سکتے، بلکہ غالباً فرضی تصورات بن جاتے
 ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہم ان پر ایمان لے آئیں، یا ان کے متعلق فکر
 کر لیں، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم کو ان کا علم ہو جائے۔ اہدیت کے مسائل کے ساتھ
 جو عملی دلچسپی ہم کو ہے، اس کی تشفی خواہی طرح ہو جائے، لیکن کم از کم کانٹ کے وقت
 سے یہ مسائل نفیاتی نہیں سمجھے جاتے۔ ان نفسیات تمام تر ایک تجربی علم ہو گئی ہے،
 جس میں سے تمام دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افتراضات خارج کر دیے گئے
 ہیں۔ تجربہ میں موضوع و معروض کی ناقابلیت انفصال کانٹ کے بڑے عقائد
 میں سے ایک عقیدہ تھا۔ اس نے بھی نظریہ ذہن کو نظریہ حیات کے ہم مرتبہ
 بنانے میں بہت مدد کی ہے لیکن جسم کی حیات، یا عضوی حیات کی جگہ اب
 ذہن کی حیات، یا حیات نفسی، نے لے لی ہے، لیکن یہاں ذہن کا مطلب
 تجربہ کرنے والی ذات، یا جیسا کہ ہم بعض اوقات کہتے ہیں، ایفو ہے جس کے مقابلے
 میں غیر ایفو، یا تجربہ کا معروض ہے، اور ذہنی حیات اس تجربہ کے مساوی ہے جو
 ان دونوں کے تعال سے پیدا ہوتا ہے۔ اسطرح کے معروضی نفسیات کے مقابلے
 میں موضوعی نفسیات اسی حیات ذہنی سے تعلق رکھتی ہے۔

لیکن لاگ اور اس کے تابعین، جن میں کانٹ بھی شامل ہے، حیات ذہنی
 کے واقعات کی ناقص تحلیل کی وجہ سے بہت آگے نہ بڑھ سکے۔ اس تحلیل کو انہوں نے
 دیکادات سے لیا، لیکن اس کے مابعد الطبیعیاتی افتراضات کو انہوں نے
 مسترد کر دیا۔ ہم نے ابھی کہا ہے، کہ یہ تحلیل بہت زیادہ، اور بالکل جیسا طور پر
 عقلی تھی۔ دوسرے الفاظ میں جس طرح دیکادات نے موضوع کو بالضرورت

عقلی متصور کیا، اسی طرح اس نے اس کے تجربہ کو اساسی طور پر وقوفی فرض کیا۔ جس تجربہ کو اس نے تسلیم کیا، وہ صرف شعور ذات کی سطح کا تجربہ تھا۔ اس میں پہلے تو وہ تجربہ کو شعور ذات یعنی کل کو جزو، کے ہم معنی بنانے کی طرف اُل ہوا، اور بعد میں شعور ذات کے وقوفات کو ان واقعات کے ہم معنی بنانے کی طرف راجع ہوا، جن کا وقوف ہوتا ہے۔ ان تو اعم غلطیوں پر ہم اچھے بعد و یگرے غور کریں گے۔

دیکھا دت کا خیال تھا، کہ خارجی اور اک ہیں ذہن جسم کی طرف رخ کرتا ہے۔ لیکن شعور ذات میں یہ کسی طرح خود اپنی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی خیال کے مطابق لاک نے ساوہ تصورات کے دو ذرائع احساس اور تفکر میں تیسرے کی یہ مقدم الذکر اشیاء کی صفات محسوسہ کا سرچشمہ بنے اور ہونا لاکر ذہن کے اپنے اعمال کے تصورات کا۔ وہ کہتا ہے، کہ اگرچہ تفکر فی الواقع کوئی حس نہیں، تاہم یہ حس کے بہت مشابہ ہے، لہذا اس کو حس باطنی کہنا نامناسب نہ ہو گا، کمانٹ نے لاکٹائل اس کو ایسا ہی تسلیم کر لیا، اور جس ظاہری اور حس باطنی کو ایک ہی سطح پر لا کر ان کو تجربہ کے دو مینز، لیکن بہتر متنازع کہا۔ پہلی حس تو طبعی مظاہر کے تجربہ کا سرچشمہ بنے، اور دوسری نفسی مظاہر کے تجربہ کا۔ اس طرح ایک نئی ثنویت، یعنی ثنویت مظاہر پر مبنی ہوئی، جس نے جواہر کی قدیم ثنویت کی عزت رکھ لی۔ اس نئی ثنویت کے ساتھ نفسیات کی ایک نئی تعریف بھی پیدا ہوئی، جو قدیم تعریف سے کچھ بہتر نہیں۔ اس نفسیات کی تعریف یہ ہوئی، کہ یہ اس باطنی تجربہ کا علم ہے، جس کا شاہد حس باطنی سے ہوتا ہے اس طرح یہ عالم خارجی تجربہ کے علوم کے مقابلہ میں،

سلسلہ جانشینہ بیان کرتا ہے :- ذہن اور مادہ، بحیثیت معلوم اور قابل علم، مظاہر یا صفات کے دو مختلف سلسلے ہیں۔ ذہن اور مادہ بحیثیت نامعلوم اور ناقابل علم ”جواہر“ ہیں، جن میں صفات کے یہ دو مختلف سلسلے واقع فرض کیے جاتے ہیں۔ ایک نامعلوم جواہر کا وجود محض ایک نتیجہ ہے، جو ہم معلوم مظاہر نکالنے پر مجبور ہیں، ان دونوں جواہر کی تعریفی مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اس تباہی سے منتج ہوتی ہے جس کی وجہ سے

لیکن ہر تہہ حیثیت سے آگیا۔ یہ علوم ان اخبار پر بحث کرتے ہیں، جن کا مشاہدہ خارجی حواس سے ہوتا ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھانے سے ہمارے بلا واسطہ تجربہ کے موضوع اور محروض ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم مثلاً بائیں لہ نے بڑھایا، جو محروضی تجربہ کو موضوعی تجربہ سے تمیز کرتا ہے اور نفسیات کو سو خزانہ کر تک محدود سمجھتا ہے۔ وہ ان کو دو عالم کہتا ہے۔ جن میں سے ایک فقط ایک خاصیت یعنی امتداد سے محدود ہے، اور دوسرے کی تعریف اگر ہو سکتی ہے تو سبلی طے۔ یہ فقط ایک واقعہ یعنی امتداد کی غیر موجودگی سے لیکن یہ یقینی ہے کہ بلا واسطہ تجربہ بھی اس طرح دو نیم نہیں ہوتا۔ لہذا ظاہر ہے کہ اس تمام بحث میں کہیں غلط بحث ہوا ہے جس کو صاف کرنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے۔

سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ ”حس باطنی“ کی اصطلاح بال غلط ہے، ماسوا ان صورتوں کے جہاں اس کا اشارہ صرف ان چیزوں کی طرف ہو، جو عضو سے اندر ہیں۔ لیکن یہاں ”باطنی“ ”ذہن کے اندر“ کے واقعات میں امتیاز کرنے کے لئے مستعمل ہوا ہے۔ اس میں ”اندر“ اور ”اندر نہیں“ یا یعنی باہر، کا لزوم شامل ہے۔ یہ آنا ہی بے معنی ہے، جتنا کہ ایک دن کے اندر ہونے والے واقعات کو دروازے سے باہر ہونے والے واقعات کا متعلق سمجھا جائے۔ اب رہ گئی وہ حس جو باطنی ہے۔ اگر ہم لوگ کے ہم زمان ہو کر ان اشیاء کے احساسی ارتسامات کا ذکر کریں جو ذہن سے باہر ہیں تب بھی ان احساسی ارتسامات کے کیا معنی ہونگے۔ جو ان تو اسے حاصل ہوتے ہیں، جو موضوع کے لئے فطری اور مخصوص ہیں؟ ہر عضومات خارجی حس کے آلات اور ”مراکز“ کا قائل ہے، لیکن وہ اس مفروضہ حس باطنی کا نہ کوئی آلہ معلوم کر سکا، بقیہ حاشیہ سو گزشتہ۔ یہ دونوں سلسلے ایک ہی جوہر میں واقع نہیں ہو سکتے۔ (خطبات مابعد الطبیعیات)

(Lectures on Metaphysics) (طی ماہ ۱۲) مصنف (Bain) ()
 سہ بھی وہ استبعاد ہے، جس کو مل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لاگ کے عقیدہ نے نفسیات اور فلسفہ میں جرات ڈالی اس کا بہترین ثبوت یہاں تمام انتقاد (Critique) میں ملتا ہے۔ (مصنف)

یہ مرکز لاٹک کی ہدایت ہے، کہ حیدر اش کے وقت سے ایک بچہ کی حالت کو نگاہ میں رکھو، اور دیکھو کہ زمانہ کیا کیا تغیرات پیدا کرتا ہے، اس نے بعد وہ خود بچے کی تدریجی ترقی کو مجملہ بیان کرتے ہوئے آخر میں کہتا ہے کہ ”آخر کار وہ ان تصورات کے متعلق اپنے اعمال پر غور کرنے لگ جاتا ہے، جو احساس سے حاصل ہوئے تھے“ لیکن لاٹک یہ فرض نہیں کرتا، کہ اس درجے پر پہنچنے کے بعد بچہ ان ارتسامات کو خاموشی سے وصول کر لیتا ہے، جو گزشتہ تمام ارتسامات سے مختلف ہوتے ہیں۔ ابتدائی مدارج پر پہنچنے پر بچہ تھا۔ لیکن اس کو اپنی ذات کا شعور نہ تھا یہ قول لاٹک ”جو اس کی منتقلی التجا (اس کو) اپنے گرد دیکھنے میں کام میں لاتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے“ لیکن جب آخر کار ”یہ خود اپنی جانب اندر کی طرف رُخ کرتا ہے“ اور جو تصورات اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، ان کے متعلق خود اپنے اعمال کا مشاہدہ کرتا ہے“ تو اس کو اپنی ذات کا شعور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس طرح اس میں اس چیز کی ایک نئی صورت پیدا نہیں ہوتی، جس کو کانٹ احساسیت کہتا ہے۔ یہ ایسی چیز نہیں، کہ اس کو چھٹی حس کا اضافہ کہا جاسکے۔ اس کے برخلاف یہ عقلاً ان تصورات میں مشغول ہو جاتا ہے، جو اس کے پاس پہلے ہی سے تھے۔ پہلے تو وہ بین سمجھتا تھا، کہ دیکھتا ہے، یا وہ چمکے نہ سمجھتا تھا، کہ وہ سننا ہے، اور اب بھی وہ ایسا نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کہ خارجی جو اس سے سب کے سب علیحدہ علیحدہ ہیں، لیکن پہلے جب وہ چمکتا تھا تو اس کو چمکنے کا شعور نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب اس کو چمکنے، یا سننے کا شعور ہو سکتا اور ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ شعور ذات کے نئے درجے پر خارجی عاں کے معروضات ذات ہی سے صرف متعلق نہیں کئے جاتے، بلکہ ان دونوں کا اس طرح متعلق ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نام نہاد معروضی تجربہ صاف طور پر موضوعی تجربہ میں لاپا

لہ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح یہ ارتسامات کا کتاب کر لیتا ہے لیکن یہ احساسی نہیں ہوتے، اور ان ارتسامات فکر کہنا مناسب نہیں، جیسا کہ مثلاً ہیوم نے ان کو کہا (مصنف)

نظر آتا ہے۔ پس ان نفسیات کس طرح سو خوالہ کر تک محدود کی جاسکتی ہے؟
 تاہم اگر نفسیات فردی تجربہ کا علم ہے تو کیا اس کی یہ تحدید ضروری نہیں؟
 اگر یہ ضروری نہیں تو پھر اس سو قنوعی نقطہ نظر کو ہمیشہ کے لئے روشن کرنے کی وجہ
 سے جو مدت سسرانی حیکارت کی ہوتی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟
 علاوہ ازیں اگر نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ اس تجربہ کو بھی شامل ہو، جو
 سو مرضی نقطہ نظر سے حاصل ہوتا ہے تو کیا تمام کا تمام علم اس کے دائرے
 کے اندر نہیں آ جاتا؟ اس قسم کے سوالات لکھا اس مقام پر پسند اہو نا بھی
 امر ہے، لیکن یہی سوالات ہمارے رہنمائی اس خلط مبحث کی طرف کرتے ہیں،
 جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔

پہلے تو ہم کو یہ یقین کرنا ہے، کہ یہ مزمومہ انفصال کامل بھی ہے یا نہیں۔
 ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نفسیات کو تجربہ سے تعلق ہے لیکن سوال یہ ہے، کہ کیا اس
 تجربہ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھا جائے، جو تجربہ کرنے والی ذات کے
 شعلق معلوم ہوتی ہیں، یا اس کو وسیع کر کے اس میں ان باتوں کو بھی شامل
 کر لینا جائے، جو سو مرضیات تجربہ کے شعلق معلوم ہیں؟ دوسرے الفاظ میں
 کیا سو قنوعی نقطہ نظر اختیار کرنے میں ہم کو صرف موضوع سے تعلق ہوتا ہے،
 اور سو مرضی نقطہ نظر اختیار کرنے میں سو مرض سے، بسینہ اس طرح، جیسے کہ صوتیات
 کے مطالعہ میں ہم صرف آواز سے سروکار رکھتے ہیں، اور علم مناظر و حرایا میں صرف
 روشنی سے؟ اگر ہم سب بہرے ہوتے تو مقدمہ الذکر علم کا یقیناً وجود نہ ہوتا،
 اور اگر ہم سب اندھے ہوتے، تو سو خوالہ الذکر علم کا نام بھی نہ ہوتا۔ لیکن ہم ابھی کچھ چکے
 ہیں، کہ کیشیک نام نہنا د ”باطنی مظاہر“ یا ”احس باطنی“ کے واقعات اور
 خارجی مظاہر یا حلی خارجی کے واقعات کی تفریق پر قابل اطلاق نہیں۔ یہ
 واقعات ہم قید نہیں، اور یہ ایک دوسرے میں ملے ہوتے ہیں۔ فقط مظاہر ہمارے
 اس قول پر شاہد ہے، کیونکہ جب کوئی سطر حقیقتہ موجود ہوتا ہے، تو لازمی ہے،
 کہ شخص موجود ہو، جس کے لئے یہ ظاہر ہو، یا جس کے لئے یہ واقعہ ہو۔ یہ
 دعویٰ تو کوئی بھی نہ کر سکتا کہ باطنی مظاہر کا ادراک ایک خاص ذات کو ہوتا ہے،

اور خارجی مظاہر کا ادراک ایک اور ذات کو۔ بین نے پہلے تو موضوعی تجربہ اور معروضی تجربہ میں امتیاز کیا، لیکن آگے چل کر اس کو بھی یہ ماننا ہی پڑا، کہ معروضی تجربہ بھی "ایک معنوں میں ذہنی ہوتا ہے"۔ لیکن یہ کن معنوں میں ذہنی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ اس کو نفسیات سے کس حیثیت سے تعلق ہوتا ہے؟ اور کن معنوں میں یہ ذہنی نہیں ہوتا؟ یہی وہ سوال ہے جو اس مختلک کو صاف کر لگا، جس کو بین نے دیا کا ویسا ہی چھوڑ دیا۔

ہم اس بات پر متفق ہیں، کہ نفسیات فردی تجربہ پر بحث کرتی ہے۔ لیکن ہم نے معلوم کیا ہے، کہ موضوع اور معروض دونوں اس تجربہ کے اجزاء ہیں۔ پس ذائقہ کو دریافت یہ کرنا ہے، کہ اس کے موضوعی نقطہ نظر، اور اس نقطہ نظر میں کیا فرق ہے، جس کو ہم معروضی کہتے ہیں، اور جس میں بظاہر موضوع شامل نہیں ہوتا، اس کا جواب فوراً یہ دیا جاسکتا ہے، کہ مقدم الذکریات شاعرہ، یوں کہو، کہ اس ذہنی حیات ذات کا نقطہ نظر ہے، جس کو اپنے مخصوص ماحول سے معاملہ پڑتا ہے۔ سو خوالہ ذکر اس کے مقابلہ میں سائنس کا نقطہ نظر ہے، جس میں انفرادی ماحول کی خصوصیات بالعموم نظر انداز کر دی جاتی ہیں، لیکن اگر سائنس کے نقطہ نظر میں کوئی موضوع فی الواقع مدلول نہیں ہوتا، تو پھر ہم سائنس کے متعلق کس طرح کہہ سکتے ہیں، کہ اس کو معروضی تجربہ سے تعلق ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ واقعی مظاہر پر بحث کرتی ہے؟ پھر اس کے علاوہ اس نقطہ نظر کا مفہوم کیا ہوگا، جو کسی کا نقطہ نظر نہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ سائنس میں یہ نہیں ہوتا، کہ کوئی موضوع مدلول ہی نہ ہو، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ کوئی خاص موضوع مدلول نہیں ہوتا، جس سے یہ تجربہ متعلق ہو، جیسا کہ نفسیات میں ہوتا ہے۔ سائنس کو علم کی محض اس صورت سے تعلق ہوتا ہے، جو سب لوگوں کے لئے ایک ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کے لئے علم بہت سے اذیان کے تعالیٰ کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کسی خاص ایک ذہن میں ایک خاص عمل کا پھر اس عمل میں حسیات بھی ہوتی ہے، اور طلب بھی، اور ان دونوں سے سائنس کو کوئی مطلب نہیں۔

یہ تفریق بذات خود بالکل ظاہر و باہر ہے۔ نفسیات کے لئے اس تفریق کی اہمیت کے سمجھنے میں کانٹ سے قبل کے فلاسفہ کی ناکامی کی ایک وجہ تو یہ تھی، کہ انہوں نے نفسیات متقابلہ کو نظر انداز کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ یہ علم شعور ذات کے مہیات تک محدود ہو گیا۔ انہوں نے اس انقطاع کو معلوم اور تسلیم کر لیا، جو شعور ذات اور قوتہ ناطقہ کی وجہ سے انسان اور حیوان میں ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارسطو اور ارسطو سے بھی زیادہ دیکھادت نے اس کا اقرار کیا، لیکن وہ یہ معلوم نہ کر سکے، کہ تفکر اور استدلال دونوں میل جول سے پیدا ہوتے ہیں، اور اسی میل جول کی تدریجی ترقی کی وجہ سے انسان اور حیوان میں درمیان یہ خلیج طالع ہوئی ہے۔ بجائے اس کے، کہ وہ فرض کرتے، کہ نوع انسانی نے ناطقیت حاصل کی ہے، انہوں نے فرض کیا، کہ ہر شخص ذات خود اور بطور خود ناطق ہے۔ اس کے بعد انہوں نے نفسیات کو فلسفہ کی اس شاخ سے گڈ ٹڈ کر دیا، جس کو آج کل 'علمیات' یا نظریہ علم کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ علمیاتی مسائل ہی کی خاطر انہوں نے نفسیاتی تحقیقی میں قدم رکھا۔ ان دونوں تحقیقات میں اس فرق کو معلوم کرنے کی فضیلت کانٹ کے لئے محفوظ ہو چکی تھی۔

اب ہم سب معلوم کر سکتے ہیں کہ "موضوعی" اور "معروضی" کے نفسیات اور علمیات دونوں میں مختلف معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علمیات میں "معروضی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو مال مشترک ہے، اور "موضوعی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو ذاتی ملک ہے۔ نفسیات میں "موضوعی" کا اشارہ مالک کی طرف ہوتا ہے، اور "معروضی" کا اس مالک کی طرف، جس کا یہ مالک ہے، لیکن سائنس اس مال مشترک کو گویا مال ہی نہیں سمجھتی اور نفسیات صرف

سے ظاہر ہے کہ لوہے کا یہی مال تھا۔ اس کا مشہور مقالہ صفت فہم انسانی پر بحث کرتا ہے۔ ہیوم کی نچوڑ تصنیف کی بھی یہی غایت تھی، اور نام بھی تقریباً ہی تھا۔ پھر مورگے نے اپنے ایک واحد سائنٹیفک رائے کو رسالہ مبادی علم انسانی نکلیا۔ ہیملٹن اور مینسل (Mansel) کے سے جدید مصنفین بھی نفسیات پر مابعد الطبیعیات کے زیر عنوان بحث کرتے ہیں۔ ابھی بہت زمانہ نہیں گزرا کہ نفسیاتی اقاعات

ذاتی ملک کو ملک سمجھتی ہے۔ بھیر نفسیات کی موضوعی اشیا "علیاست کی متعروضی اشیا" میں نہیں پائی جاتیں، اور اس لئے انہیں اس اصل کی نقل سمجھا گیا، جو سائنس نے کسی طرح آدمی کے دماغ میں پسند کی، اور جس کو نفسیات نے شعور کے اندر پایا یا اس طرح نتیجہ نکلا، کہ ذات بذیر حقیقی اشیا کے، اور حقیقی اشیا بذیر کسی مخصوص و معین ذات کے، باقی رہی۔ بالفاظ دیگر ایک غیر مستبد عالم ذات اور ایک متمدن عالم نے تو موجود رہا، لیکن ان کے تعلق کی شخصی بخشش توجیہ نہ ہو سکی یعنی یہ کہ کار تیزی ثنویت جوں کی توں باقی رہی یہی وہ وقت تھی، جس کی وجہ سے کانٹ نے سو خزانہ ذکر عالم کی، "نافوقی حقیقت" کی پر وہ درمی کی، اور ریلٹیٹ نے مقدم الذکر عالم کی "فاعلی تصویریت" کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ریلٹیٹ کا مفہوم یہ تھا، کہ اگر ایک میں ہم کو اپنے تصورات کا شعور نہیں ہوتا، بلکہ ہم ان اشیا کا اشاعت کرتے ہیں، جو ہمارے سامنے ہوتی ہیں۔ کانٹ کا قول تھا، کہ سائنس کی اشیا ہمارے عام تجربہ کی مدد سے، اور اسی تجربہ کے لئے اشیا بنتی ہیں۔ یکم از کم تجربہ کے لئے اشیا بانفا سہا، اور ایک دوسری سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ اگر ان دونوں بیانات کو ملا دیا جائے، تو پھر یہ تمام تجربہ (ایہ فردی ہو یا کلی) میں موضوع و متعروضی کی دوئی کے اعتراف کے ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اب بھی کانٹ اور ریلٹیٹ کی نفسیاتی تحلیل فردی تجربے میں ایف و غیر ایف، ذات و غیر ذات کی ثنویت کا حق ادا نہ کر سکی اس طرح ہم مذکورہ بالا توام غلطیوں میں سے دوسری پر جا پہنچتے ہیں۔ ہماری مراد اس غلطی سے ہے کہ نفس ان واقعات کو وقوف سمجھ لیا جائے، جن کا وقوف خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کو ہوتا ہے۔

کار تیزی ثنویت اور علیت

(۴) یہ کسی نہ کسی صورت میں ایک پرانی غلطی ہے۔ میں نے اس سے

بقیہ حاشیہ ص ۸۰ سطر ۲۷ کے ساتھ کلاسفیکیشن کی کچھ مروت اس حد تک تھی، جس حد تک کر میا رطلم اخلاقی
دوسرا (یا حیات بجا الموت) کے وجود کے سائل کے لئے ان کی ضرورت نہ تھی (مصنف) سہ Reid

قبل اس کو ”شعور تجربہ“ اور اس تجربہ کے بیان میں غلط سمجھا گیا ہے۔ اس کی نسبت میں نے یہ بھی کہا ہے کہ ”یہ ایسی غلطی ہے جو نفسیات اور ان علوم کے سوا جو اس پر مبنی ہیں، اور کسی علم میں نہیں ہو سکتی۔“ پروفیسر جیمس نے بعد میں اس کو ”نفسیات داں کا مغالطہ“ کہا، اور یہی اصطلاح عام طور پر اختیار کر لی گئی۔ اسی مغالطے کا نتیجہ تھا کہ لذت و الم کی خالص حسیات، جو نہ صرف طبیعی بلکہ نفسیاتی معنوں میں بھی خالصتہ موضوعی ہیں، نفسیاتی حقیقت سے سرومنی بنائی گئیں، اور احساسات اور ادراکات کی فہرست میں شامل کی گئیں جنہیں اس وجہ سے کہ جب ہم باہمی میل جول اور شعور ذات کے درجے پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہم میں ان کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں پھر جو ہم کو اس سطح پر لذت اور قوت حیات کی زیادتی، اور الم اور قوت حیات کی کمی میں عام تعلق عیاں ہو جاتا ہے اس لئے یہ حسیات ہماری ذات میں کسی کمال یا عدم کمال کے ہم معنی ہو جاتی ہیں، اور انجام کار ولف ان کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ ”یہ کسی کمال یا عدم کمال کا وجدانی وقوع ہے، یہ کمال یا عدم کمال حقیقی ہو، یا ظاہری۔“ حسیات کی خالصتہ موضوعی اور لاشائی نوعیت کو معلوم کرنے میں ناکامی لوگ سے لے کر ریڈ تک تمام برطانوی ماہرین نفسیات میں مشترک ہے۔ اس کی تصحیح سب سے پہلے ٹی ٹلنڈ نے کی۔ اس نے قوا کی تسکین کا تقسیم پر اصرار کیا۔ اس تقسیم کو اس وقت اگرچہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کو قبولیت عامہ کا نطفہ کی وکالت سے حاصل ہوئی، جو ٹی ٹلنڈ کا شاگرد تھا۔ متقدمین ماہرین نفسیات کے عقلی تعصب کا ایک اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے تجربے کے ہر درجے پر جسمانی حرکات کی اہمیت کی طرف توجہ نہ کی حالانکہ یہ واقعہ تو ارسطو کی نگاہ سے بھی نہ بچا۔ گزشتہ صدی کے اوائل میں کسٹلر،

یہ بہت عجیب سوال ہے کہ یہ عقیدہ کس حد تک دیکھارت کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اگرچہ عام طور پر اس کو دیکھارت ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (مصنف) ۱۷۷ Tetens ۱۷۷۷

یا فرامیت کے اندازہ کرنے میں نام نہاد ”عقلی حس“ (Muscular Sense) کی اہمیت کی طرف ۱۷۷۷ء میں صدمی کے اطالوی ماہرین لب نے اشارہ کیا لیکن ان کے مقابلہ میں ان کی توجہ کو اپنی طرف منحرف نہ کر سکے نہ اہمیت بلکہ حسیات کے مصنف

اور وہ بھی ماہرینِ عضویات کی عنایت سے، معلوم ہوا، کہ یہ حرکات اور اک کے ہر نسل (مثلاً غور سے سننے، دیکھنے، سوچنے اور ہاتھ سے کسی چیز کو تلاش کرنے) کا لازمی جزو اور اشیا کی اولیٰ صفات (یعنی امتداد اور فراخمت) کے متعلق ہمارے علم کا بڑا ذریعہ ہی نہیں، بلکہ یہ انظارِ حسی، احساسی حرکت، تصویری حرکت، صورتوں میں ہمارے ارادے کے نشوونما کے مختلف مراحل بھی ہیں۔ لیکن جو ماہرینِ نفسیات اپنے تمام عطیات کو شعور ذات کے درجے کے تفکر میں تلاش کرتے ہیں، انہوں نے صرف ترقی یافتہ ارادے کی طرف توجہ کی، اور چونکہ یہ ترقی یافتہ ارادہ معمولاً ہمیشہ دلال سے معین ہوتا ہے، لہذا قوا و فاعلیہ ہر جگہ نام نہاد و قوائے عقیدہ کے ماتحت سمجھے گئے۔

عقلیت کے خلاف ردِ عمل تو سو برس سے بھی زیادہ ہوئے، کثرتِ شروع ہو چکا تھا، لیکن ارتقائی خیالات کے غلبہ اور اس غلبہ کی وجہ سے نفسیاتِ تخلیقی اور نفسیاتِ متقابلہ کی ترقی سے بہرہ ور عمل زیادہ وسیع اور متغیر ہو گیا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا، کہ آج کل ماہرینِ نفسیات بالعموم مصر ہیں، کہ ارادہ نہ کہ عقل، طلب نہ کہ وقوف، فعلیت نہ کہ احتسابیت، تجربہ کی نوعیت اور ترقی کو سمجھنے کی بجائی ہے۔ دیکھتے ہیں کہ "ذہنی فکر شی" کے خالصہ تفکر ہی تجربہ کے لئے بقول شوپنہاؤز ایک ایسا فرشتہ کافی ہے جس کا سر تو ہو، لیکن جسم نہ ہو۔ لیکن علم کے مدخلِ اولیٰ طور پر خوراک اور ہوا کے مدخل (جن کو وہ گھیرے ہوئے ہیں) کے تحت

لے یہ ردِ عمل شروع اس وقت ہوا جب کانٹ نے عقلِ علی کی اولیت پر اصرار کیا، اور فیشٹے (Fichte) نے اس کو پرزور الفاظ میں دہرایا۔ اس مقیدہ کا حاصل یہ تھا کہ نظر کے اشیا کا وجود عمل کی حکیم کے لئے ہوتا ہے۔ عالم خارجی مطلقاً غایت کے حصول کا مفسد ایک وسیلہ ہے۔ شوپنہاؤز (Schopenhauer) کی تصنیف "عالمِ بحیثیتِ ارادہ" و تصور (جس کے نام ہی سے گوشہ تریب کا انقلاب ظاہر ہوتا ہے) کا فکراگرچہ غیر مسلسل تھا لیکن اس کے وجود اس مسئلہ کی جو پرزور حمایت اس نے کی اس کا اثر بہت زیادہ ہوا، یہ اپنی اپنی قسمت ہے کہ جن لوگوں نے اس کا اثر کو اعتبار بھی کیا ہے وہ بھی

ہیں۔ اس واقعہ سے بلاشبہ معلوم ہوتا ہے کہ تجربہ کی جس صورت پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، وہ ادنیٰ طور پر زیادہ تر عملی ہے۔ یہ حقیقت ان لوگوں کے لئے تو بالکل بے بسی ہے، جو واقعات حیات کو نظریہ ارتقائی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ تاہم جو لوگ کہ نفسیات کا مطالعہ محض فلسفیانہ مسائل کے تعلق سے کرتے ہیں، ان کی نگاہوں سے یہ بہت مدت تک روپوش رہی۔ لیکن ازلی وابدی وجود رکھنے والے عالم صداقت کے لئے اس نفسیات میں کوئی جگہ نہیں، جو اپنے مقصد سے واقف ہے۔ یہاں وقوف محض جنس نایاب ہے۔ غیر دلچسپ شے نظر انداز کی جاتی ہے، نہ کہ معلوم اور دلچسپ شے فوراً کسی جواب کا باعث ہوتی ہے اور کم از کم نسل، یا نوع میں دیر یا سیر کسی تطابق کو پیدا کرتی ہے۔ اس کا خاصہ کامیابی ایک مکمل تجربہ، یا مہارت ہے جو بالعموم ایک نئی ترقی کا راستہ بناتی ہے۔ اس حد تک صداقت افادہ کے ہم معنی ہونے اور اس کا معیار عملی ہے، نہ نظری۔ اگر ہم حیات کی ترقی پر ذرا انکھیں کھول کر غور کریں اور عالم حیوانی سے گزر کر تیارخ انسان میں اس کو چڑھتا ہوا دیکھیں، تو یہ کہنا بالکل بجا ہو گا، کہ علم ہمیشہ کسی غایت کا وسیلہ ہوا کرتا ہے اور کبھی بذات خود غایت نہیں ہوتا، یہاں تک یہ بذات خود دلچسپ اور تشفی بخش ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے ادراک اور عقل کا واحد کام یہ ہے کہ جو کچھ کی رہنمائی کریں، اور ارادے کو مدد پہنچائیں، یا زیادہ عام صورت میں یوں کہوں کہ ذات کی بقا اور خوشحالی اور بہتری میں ترقی پیدا کریں۔

شعور اور تجربہ

(۵) حیات نفسی پر اگر اس بحث کا سہارا سے غور کیا جائے، تو یہ تجربہ، بد اہتہ ایک مناسب اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کو ہم بالعموم، روزمرہ کے معاملات میں استعمال بھی کرتے ہیں لیکن نفسیات میں ایک اور اصطلاح، یعنی ”شعور“ مروج ہے، جو مقدم الذکر اصطلاح کے مقابلے میں بہت کم مناسب ہے اور جس کا ایسا نفسیات کے لئے شرمناک ہے بشور ہمیشہ شعور ذات کے

ساتھ خلط ملط کیا گیا ہے، جو اس کے اصلی معنی تھے۔ اس خلط بحث کی وجہ سے عقلیت کے اغلاط رجن پر ہم نے ابھی بحث کی ہے، اس کے ودائی ہو جانے کا اندیشہ ہے اور اسی سے تجربہ کے اجزو کو کل کے مساوی سمجھنے کے غلطی پیدا ہوئی ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ ”ہر شخص جانتا ہے کہ شعور کیا ہے، کیونکہ ہر شخص ذمی شعور ہے“ لیکن یہ قول بے معنی ہو کر صحیح بنتا ہے۔ اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ ہر تجربہ کرنے والا تجربہ کرنے والا ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ ایک جو باذی ص ہے، اور وہ کوشش کرتا ہے یعنی یہ کہ احساس اور کوشش اس کے تجربے کے حصے ہیں لیکن ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے علم کے معروضات ہیں۔ ایک انسان کے لئے یہ بلاشبہ علم کے معروضات بن سکتے ہیں لیکن انسان کے تجربے میں بھی بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کا اس کو اب شعور نہیں ہوا، یا یہ کہ ان کا اس کو اب تک شعور نہیں ہوا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ روزمرہ گفتگو میں کسی چیز کے ”شعور ہونے“ سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس کی طرف خاص طور پر توجہ کر رہے ہیں۔ ان منوں میں ایک ماہر شخص کو اب اس محنت و مشقت کا شعور نہیں ہو رہا، جن سے اس نے یہ مہارت حاصل کی ہے، اور ایک مبتدی کو ابھی ان باریکیوں کا شعور نہیں ہوا، جو ماہر بن جانے کے بعد اس کے علم میں آئیں گی۔ لیکن نفسیات میں شعور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ اس کے لیے شمار مدارج ہو سکتے ہیں، بلکہ یہی اس کے ”سب سے بڑے اور اعلیٰ معنی“ کہے جاتے ہیں۔ شعور حیات ذہنی کا نام و صنعت ہے، لیکن صرف اس لحاظ سے کہ ”یہ حیات درجہ بدرجہ اترتی یا چڑھتی ابھی جاتی ہے۔“

لے مقابلہ کرو لاک کی اس تعریف شعور سے: ”شعور ہر اس چیز کا ادراک ہے جو انسان کے خود اپنے ذہن میں سے گزرتی ہے“۔ مصنف اسے یہی خیال ہیں کہ ہے۔ اس نے ”شعور“ کی اصطلاح کے جو ترجمہ معنی بیان کئے ہیں ان میں سے پہلے سنی ہیں۔ اس مسئلہ کو وہ اس کی باریکیوں اور پیچیدگیوں کی وجہ سے اپنے آخری مقالہ تک توسی کر رہے ہیں۔ Fleming کا قول ”آلہ شیان تعرف باضدادھا“ اسی طرح بعض اوقات کسی مفاد کے معنی اس کے مفاد سے منوں سے واضح ہوتے ہیں۔ ”شعور“ یعنی شعور کا فقدان یا عدم وجود، ہمارے نام تو اس کے قائل یہ دلائل کرتا ہے، لہذا شعور ہر ایسی وہ حالت ہے، جب ہماری ایک قوت یا تمام قوتوں کا زخم ہوتے ہیں (مصنف)

شدت کے اختلافات تو یقیناً نفسی اور طبعی، دونوں اقسام اشار کی خصوصیات ہیں، لہذا محض ان کی بنیاد پر ان کی تعریف نہیں کی جاسکتی، نہ ان کی بنیاد پر ہم ان دونوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ لیکن شعور کو صرف مدارج ہی سے متصف نہیں کیا جاتا، بلکہ اعمال شعور، احوال شعور، شمولات شعور، اور صورت شعور کی اصطلاحات بھی سننے میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اصطلاحات سے مدارج شعور کے علاوہ اور بھی کچھ مدلول ہوتا ہے۔ اور اک کرنا، یاد کرنا، مقابلہ کرنا، خواہش کرنا، فیصلہ کرنا، وغیرہ اعمال شعور کی مثالیں ہیں۔ اب یاد کرنے کا شعور یا ”خواہش کرنے کا شعور“ وغیرہم کے حملے تو عجیب و غریب معلوم نہیں ہوتے کیونکہ خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کے لئے اس شرم کا فکری وقوف ممکنات سے ہے۔ لیکن شعور کا کسی چیز کی خواہش کرنا یقیناً عجیب چیز ہے۔ ایک خود اپنا شعور رکھنے والا شخص یہ نہیں کہتا، کہ میں شعور یاد کرتا ہوں، یا خواہش کرتا ہوں، بلکہ وہ کہتا ہے، کہ ”میں ایسا کرتا ہوں“ لہذا اگر فعلیت تجربہ کرنے والی ذات میں ہوتی ہے، تو پھر اس فعلیت کو شعور کی طرف کیوں منسوب کیا جائے؟ شعور تو آخر کار مجرد اصطلاح ہے۔ یہ ایک ذمی شعور ہستی نہیں، بلکہ ذمی شعور ہونے کی حالت ہے، جو ذمی شعور ہستی کو بھی تضمن ہے۔

اس سوال کا جواب واقعات تجربہ میں نہیں، بلکہ ان واقعات کے متعلق نفسیاتی نظریات کی تاریخ میں ملے گا۔ یعنی یہ کہ جواب حیدر کاوت کے اس عقیدے کے خلاف رد عمل میں ملے گا، کہ تجربہ ایک ”ذری فکوشی“ کے شئون کے سوا اور کچھ نہیں۔ خیال یہ تھا، کہ ذمی شعور جو ہر سائنس کے حدود سے باہر ہے، لیکن اس کے شئون بھی ان حدود کے اندر ہی سمجھے گئے، بالفاظ دیگر، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ذہن کی کار تیزی تحلیل تو باقی رہی، اگرچہ اس کا فلسفہ ذہنی مسترد کر دیا گیا۔ یہ طرز عمل بہت ہی سادہ اور آہستہ الی تھا، کیونکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، شعور کے نام پر ہر شئون بذات خود نہ ذمی شعور ہیں، نہ قائل، اور موضوع، یا معروض ہیں، کسی ایک کے صریح اقرار کے بغیر یہ بے مسمی ہیں۔ اب صرف دور اسے کھلے ہوئے تھے۔ لیکن ماہرین نفسیات نے

تجربہ کرنے والی ذات اور اس کے ساتھ جوہر کو تو حذف کیا، اور شعور کو ایک شخص کی شکل دے کر تجربہ کرنے والی ذات بنا دیا۔ یہی وہ ماہرین ہیں جو نہایت آزادی کے ساتھ اعمال شعور اور احوال شعور کا ذکر کرتے ہیں اور ہم سے کہتے ہیں کہ ”ہر شخص جانتا ہے کہ شعور کیا ہے“

ماہرین نفسیات کی دوسری جماعت نے اس غم شدہ حقیقت کو معروض میں سے نکالا۔ اس جماعت نے پہلے تو تمام ”شعور“ کو تصورات یا حضرات میں تحویل کیا، اور پھر اس ”ذہنی مواد“ اور اس کے فعال سے ایک طرح کی میکانیکی اور طبیعیاتی طریق سے تجربہ کی عمارت کھڑی کی۔ ”مشمولات شعور“ اس جماعت کا ٹیکہ کلام ہے۔ اکثر وہ کہتے ہیں کہ شعور کا ایسا ”مشمول“ صورت شعور پر بھی دلالت کرتا ہے۔ ان کا یہ کہنا

اس قول کے سادہ ہے کہ یہ ”مشمول“ ایک ذہنی شعور ذات پر بھی دال ہے۔ لیکن وہ اپنے طریق بحث سے مجبور ہو کر اس ذہنی شعور ذات کے اقرار کے حذف کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ذات اس ”مشمول“ کے وجود کی ایک ”عام شرط“ ہے نہ کہ خود اس ”مشمول“ کا حصہ۔ ان کی یہ بحث نفسیاتی نقطہ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تجربی نفسیات کو طبعی یا معروضی سائنس کی تقلید کرنی چاہئے لیکن یہ ممکن نہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے نقاط نظر جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ماہر طبیعیات جو زبان استعمال کرتا ہے وہ تو صرف یہ چاہے کہ ب، ج یا د موجود ہے۔ لیکن ماہر نفسیات صرف یہ کہہ گا کہ اس قسم کے ”حضرات یا حیات، یا حرکات“ (گویا یہ قائم ماند ذات ہستیاں ہیں) موجود ہیں، اپنے نقطہ نظر کی خصوصیات کو واضح نہیں کر سکتا۔ اس توضیح کے لئے

اس عقیدہ کے لئے یہ حضرات Presentationism کا نام تجویز کیا ہے۔ یہ اکثر احاسیت Sensationism یا تازیت Associationism کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس لئے پانچ احاسات و عناصر یا ذات سمجھے جاتے ہیں، جن سے ”مشمولات شعور“ مرکب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا نام اس لئے کہ ان عناصر کا اجتماع ان عناصر میں ایک طرح کے ”اتصال“ کو قیہ ہوتا ہے جو مقالہ میں امدان عناصر میں جو ہیں۔

اس کے تمام بیانات بالضرورت (اور ہمیشہ) ضمناً یا صریحاً اس شکل کے ہوتے ہیں، کہ ایک تجربہ کرنے والا فرد یہ حضرات، اس اس طرح کی حسیات رکھتا ہے، اور اس اس طرح کے افعال کرتا ہے۔ یہی صورت شعور ہے۔ اس کو حذف کرنا ایک ذات کے تجربہ کو بالکل نظر انداز کرنا اور اس خبر کا خاتمہ کرنا ہوگا، جو نفسیات کی خصوصیت امتیازی ہے۔ جب شمول کے ”اطلاقی انقراض“ کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو یہ شمول نفسیاتی معنوں میں شمول شعور نہیں رہتا۔

تجربے کی صورت اور طریقے کا سوال

(۶) تجربہ پر مناسب بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان دونوں متبادل عقائد کی ایجابی باتوں کو یکجا کر دیا جائے نام نہاد اعمال شعور، اور اعمال شعور، محض غٹوں ہی نہیں، بلکہ ان سے ایک کارکن اور اثر پذیر ذات پر بھی دلالت ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو جس قدر زیادہ واضح کیا جائے گا، بحث انہی قدر صاف ہو جائے گی۔ پھر اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ شمولات شعور ذات کے افعال یا تاثرات ہی ہوں، تاہم یہ اسی صورت میں معروضات نہیں بن سکتے۔ لیکن شمول غٹے کے لئے لازمی ہے کہ یہ کسی ذات کے لئے معروضات ہوں۔ لہذا صورت شعور کو شعور اور غیر شعور کا بلحاظ شدت مقابلہ کرنے سے بیان نہیں کیا جاسکتا، اور نہ اس کو نفسی واقعات اور طبیعی واقعات یعنی غیر مرتد اور مرتد کے مقابلہ کرنے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے نہ کسی ایسی واحد اصطلاح نے جو ذات اور ماسوائے ذات کی ثنویت پر دال نہ ہو، اور جو واحد اصطلاح کہ اس ثنویت کو ساوا ترین طور پر تسلیم کرتی ہے، وہ تجربہ ہے۔ یہ ہم کو معلوم ہی ہے، کہ تجربہ صرف اور اولی طور پر ذاتی نہیں ہوتا۔

پہچیدہ ترین تجربہ جس سے ہم واقف ہیں، خود ہمارا تجربہ ہے۔ پھر جس طرح ہم انسان سے پیچھے اتر کر اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور ان سے پیچھے ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور پرندوں، پھر نیچے والے جانوروں،

اور مچھلی تک پہنچتے ہیں، اسی طرح یہ تجربہ سادہ تر ہوتا جاتا ہے لیکن حیات حیوانی کے سلسلے کی آخری کڑی تک پہنچنے سے بہت پہلے ہی سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں تجربے کا وجود ہوتا، کہ نہیں؟ یعنی یہ کچھ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربہ عضوی ارتقا کے بہت بعد پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ انسانی تجربہ ایک طویل اور ترقی پذیر سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ اب تدریجی ارتقا کے تخیل نے نفسیات جدیدہ پر یقیناً بہت بڑا اثر ڈالا ہے۔ لہذا یہ امر سمجھ بہت تعجب خیز نہیں رہتا، خصوصاً اس وقت جب ہم نفسیات قدیمہ کے نقائص کو یاد کرتے ہیں، کہ آج کل اکثر کشش کی جاتی ہے، کہ نفسیات کا مطالعہ تاریخی، یا جس کا اکثر اسے کہا جاتا ہے، تخلیقی طریقہ کے مطابق کیا جائے۔ حیاتیات میں تو یہ طرز عمل ممکن ہے، کیونکہ وہاں ایک غلیہ واسے کیلر سے لے کر انسان تک ہر حیوان، بصورت عضویہ کے موجود ہوتا ہے لیکن جس تجربہ تک ہماری براہ راست رسائی ہے، وہ صرف ہمارا اپنا تجربہ ہے، اور اس کی سچیدگی کے باوجود یہی وہ پسند ہے جس کا ہم کو سب سے پہلے اور بہترین، علم ہوتا ہے۔ تجربہ کی ادنیٰ صورتیں باوجود سادہ ہونے کے ہمارے علم میں بسدیل آتی ہیں، اور ان کے متعلق ہمارا علم قلیل بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی انسانی تجربے کو ایک طویل اور ماکمل خارجی ارتقا کا انجام سمجھ کر بحث کرنے میں بڑے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہمارا نقطہ آغاز تو یقیناً عضویاتی ہے، یعنی وہ چیز جسے استعارۃً عضوی کردار کہتے ہیں۔ عضوی کردار سے مراد عضویہ کی ماحول سے وہ مطالبہ ہے، جو خالصہ اور مکملاً عضویہ کی ساخت سے معین ہوتی ہے، اور جس کی خود کار اور غیر متغیر نوعیت کی وجہ سے یکسانی کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ پھر بعد میں سکا بھی تبصیر و تاویل کی خامیاں چھانٹنے کے لئے اس میں آہستہ آہستہ نقیاتی تصورات داخل کئے جاتے ہیں۔ اب کردار کی خود مختار ہی، اور مختلف حالات میں اس کے مختلف تطابق سے پتا چلتا ہے، کہ یہ مشین، کم و بیش، اپنے قابو میں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح خود کو
 طور پر اصلی حیاتیات سے اصلی نفسیات یعنی امیبیا کے ذی حیات خرد ہوتا ہے
 انسان کے ذی حیات تجربے میں داخل ہوتے جاتے ہیں لیکن یہ نفسیات حضار
 یا احساسی قسم کی ہے، کیونکہ اس قسم کی نفسیات بہت جلد ہی اس عضومات
 کے مساوی ہو جاتی ہے، جس سے اس کا اعجاز ہوتا ہے۔ یعنی یہ، اس
 اس طرح ایک بہت ہی برمی قسم کی عضویاتی نفسیات پیدا ہوتی ہے، جس میں
 عضویاتی اور نفسیاتی تصورات ہر ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی
 کوشش کرتے ہیں، اور جس میں اسی وجہ سے دو نئے تصورات کی کمی نہیں ہوتی۔
 اگر معلوم سے مجہول کی طرف جانے کا ضابطہ صیح ہے، تو انسانی تجربہ سے
 شروع ہونے والی تحلیلی نفسیات مجموعی تجربے کی تکوین پر بحث کرنے،
 اور نفسیات کو عضویات کے ساتھ ملانے کی ہر کوشش پر مقدم ہونی چاہئے۔ اور
 جب نفسیات فلسفہ یا دینیات کی محض ایک سختالی شکل نہیں سمجھی جاتی، بلکہ
 اس کا مطالعہ سائنس کا غیر جانبداری کے ساتھ کیا جاتا ہے، تو خوش قسمتی
 سے انسانی تجربے کے حدود کے اندر ہی اکثر واقعات ایسے مل جاتے ہیں
 جو اگرچہ بہت مدت تک بے معنی یا غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کئے جاتے تھے، لیکن
 ان میں سے بعض مسائل، مثلاً جبلت پر ایسی روشنی پڑتی ہے، جو محض حیاتیات
 سے کبھی نہ پڑ سکتی تھی۔ اہلیت یہ ہے، کہ طریقہ سے انتخاب کا تو سوال پیدا
 ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ہر صورت میں عضویاتی نفسیات اور نفسیات متقابل نہ تو
 خود ہمارے تجربہ کے واقعات اور نشیلات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔

نفسیات کا نقطہ نظر بحیثیت انفرادیت کے

۱، اس نام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ نفسیات کی
 تعریف کسی خاص موضوع بحث کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، جیسے کہ مادی علوم مثلاً

معدنیات، یا حیاتیات، کی پہنچتی ہے۔ لیکن پھر بھی چونکہ یہ کسی نہ کسی طرح تجربہ پر بحث کرتی ہے، لہذا یہ عام مشنوں میں مجروح علم نہیں۔ اگر اس کی تعریف ضروری ہی ہے تو پھر یہ تعریف اس نقطہ نظر کے مطابق ہوگی جس کے اس تجربہ پر بحث ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر کو بعض اوقات فہر دی کہتے ہیں، اور علوم مادیہ کے نقطہ نظر کو اس کے مقابلہ میں عمومی کہتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کو ان مشنوں میں ”معدنی“ ہی کہنا چاہئے کہ یہ سب کے لئے صحیح ہوتے ہیں۔ یعنی یہ ان تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کو کائنات تصدیقات تجربہ کہتا ہے۔ نفسیات کسی معنوں میں بھی سوانح عمری نہیں، نہ یہ وہ سوانح عمری ہے جس میں مختصات شخصی یا تلونات مزاج کا ذکر ہو، نہ یہ اس قسم کی چیز ہے، جو صرف ایک ذات کے لئے دیکھ، اور نامعنی ہو، اور دوسروں کو اس سے اطلاع نہ دی جاسکے۔ لاکھ، ہر کھلے، ہیوم، نجاطور پر مبہم کئے جاتے ہیں، کہ انہوں نے علم کی تنقید ہی تحقیق کو ایک نفسیاتی مسئلہ سمجھا، اور فردی ذہن کا مطالعہ صرف اسی تشغل کی خاطر شروع کیا۔ لیکن پھر بھی ان کا نقطہ نظر خود نفسیات کے لئے مناسب تھا۔ ان کے فلسفہ کی ناکامی کسی قدر متیقن کیوں نہ ہو، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ جس طرح ہم لاکھ سے ہیوم اور ان کے موجودہ قائم مقاموں کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، کہ اسی طرح نفسیات برابر ترقی کرتی جاتی ہے۔ لاکھ کہتا ہے، اگر تصور سے اس کی مراد ہر وہ چیز ہے جو انسان کے فکر کرنے دینی ذہنی شعور ہونے کے وقت فہم کا معروض ہوتی ہے، لیکن تصورات کے ایسے دائرے کے اندر بند ہو کر وہ اس دنیا کے متعلق اپنے علم کی توجیہ نہ کر سکا، جس کو اس نے اس دائرے کے باہر اور اس سے آزاد فرض کیا۔ اگرچہ اس نے ان تصورات میں سے بعض کو بہت عمدگی اور خوبی سے بیان کیا، لیکن وہ اس کلی عالم اشیا کے متعلق اپنے عقاید کے جواز کو ثابت نہ کر سکا، جس سے اس کے خیال کے مطابق، بعض تصورات وصول ہوتے ہیں۔ اس میں اس کی حالت بالکل رابین کر و سو کی سی تھی۔ بعض عجیب و غریب اشیا پر کمر

اس کے جزیرے کے کنارے آگتی تھیں، ان ہی سے وہ بر غلظہ کی وجہ کو منہج کر سکتا تھا، لیکن خود اس جزیرے کے جے جے کو وہ نہایت غمناکی سے دیکھ بھال کرتا تھا۔ لہذا بروکلے نے بقول پر وقتیں فرزند لاک کے فرضی بیرونی دائرے کو ثایا، اور اس طرح اس نے نفسیات نقطہ نظر کو پہلے سے زیادہ صاف کر دیا۔ اسی وجہ سے ہیوم کا یہ قول بالکل درست ہے کہ بروکلے کے دلائل کا کوئی جواب نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی علمیات مثلاً اب بھی اتنا ہی امید سوز رہا، جتنا کہ پہلے تھا۔ اس بنا پر ہیوم کا یہ قول منہج ہے کہ اس کے دلائل "اذعان غش نہیں" جن واقعات پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، ان سب کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ان کا وجود ان کے ادراک پر موقوف ہے، اس وجہ سے کہ یہ تمام واقعات واقعات احضار یا بقول لاک "تصورات" ہیں، یا ایسے معروضات ہیں، جو موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم میں تصور پیدا ہونے سے قبل ہمارے لئے دنیا کا وجود نہ تھا، اور اگر ہمارا شعور ختم ہو جائے تو یہ دنیا بھی ہمارے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اگر ہم اندھے پیدا ہوتے تو ہمارے لئے رنگ کا وجود نہ ہوتا، اگر بہرے پیدا ہوتے تو آواز معدوم ہوتی، اگر مجبوطا کو اس پیدا ہوتے، تو یہ دنیا بے معنی ہوتی۔ مختصر یہ کہ نفسیات کسی طرح بھی فرد سے متجاور نہیں ہو سکتی۔

لیکن اگرچہ بروکلے کا یہ نقطہ نظر نفسیات کا نقطہ نظر ہے، تاہم اول تو نفسیات اس طریقہ کے ساتھ مرہون نہیں، جس کو لاک اور بروکلے نے اختیار کیا، اور دوسرے اس کو احضارات اور موضوعی تغیرات جس میں یہ احضارات شامل ہوتے ہیں اس کے کار تیر نمی غلط بحث سے دست بردار ہو جانا چاہئے۔ نفسیات صرف مطالعہ باطن کے طریقہ سے محدود نہ ہو کر بھی فردی ہو سکتی ہے۔ ویسا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو ماہر نفسیات کو اس مواد کے اقبال سے باز رکھے، جو اس نے دیگر اشخاص یا بچوں، ادنی حیوانات اور مجاہدین کے مشاہدات سے حاصل کیا ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس کو ماہر لسانیات یا ماہر معنویات سے مشورہ کرنے سے باز رکھے بشرطیکہ وہ ان واقعات کی

نفسیاتی اہمیت کو واضح کر سکے، جو نفسیات سے کوئی بلا واسطہ تعلق نہیں رکھتے۔
لیکن یہ واقعات خواہ کسی طریقے، اور کسی ذریعہ سے حاصل کئے جائیں، نفسیاتی
اہمیت رکھنے کے لئے ان کے تعلق یہ سمجھنا ضروری ہے کہ یہ کسی ایک شخص
کے تجربے کے اجزاء ہیں۔ صرف انہیں معنوں میں اُسمان کا تمام ساز و سامان
نفسیات سے تعلق رکھ سکتا ہے لیکن اور معنوں میں یہ چیزیں نفسیات
کے دائرے سے خارج ہیں۔

لہذا ہم نفسیات کی تعریف کرتے ہیں، کہ یہ ایک فرد کے تجربے کا
علم ہے۔ تجربے سے ہمارے مراد صرف اور اولیٰ طور پر وقوف ہی نہیں، بلکہ عقلی
فعالیات یا کردار بھی ہے۔

باب دوم

عام تحلیل

نفسیات اور عظیمات

دعا ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ تجربے کی پہلی عام تحلیل کرنے کی کوشش میں ہم کو ایک فرد انسانی کے تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے، کیونکہ صرف اسی کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اب ہم کو اس "نا قابل تحول" اقل کمترین کرنا ہے جو ہر تجربہ میں شامل ہوتا ہے۔ بالفاظِ خدا اگر اب ہم کو اس تصور تک پہنچنا ہے جو خود ہمارے تجربہ پر بھی قابلِ اطلاق ہے، اور تجربہ کی اور صورتوں پر بھی، Experience (تجربہ) کے عمومی معنی عملی واقفیت اور کوشش کے ہیں۔ ان کے علاوہ آزمائش اور بالعموم متواتر آزمائشوں سے پیدا ہونے والی کامیابی اور مہارت بھی اس کے معنی میں شامل ہے۔ نفسیات متقابلہ پر بعض معنوں میں تجربہ کے یہی معنی لے کر اس کو حیاتِ نفسی کا معیار قرار دیتے ہیں۔ سبیل اور گدھا اپنے مالک کو پہچانتے ہیں، لہذا وہ اس کو دیکھ کر دوڑے آتے ہیں۔ لیکن چوٹی اور گھٹی کے متعلق خیال ہے کہ وہ کچھ یکساں نہیں سمجھیں۔ لہذا ان کی حیرت انگیز جبلی مہارت کے باوجود انہیں حیرت کے سنوں میں خود کار نہیں ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے کوئی انکار نہیں کرتے کہ یہ معیار کمالی سمت میں تو قطعی ہے، لیکن سبیل یہ کہاں تک کام میں آتا ہے، اس کا فیصلہ بعد میں ہو گا۔ سروسٹ ہم کہیں گے

اختیار سے ماہر بننے کے عمل کا نام تجزیہ ہے۔ اب اس ایجابی معیار کی بعض باتوں کو معلوم کر لینا مفید ہو گا۔ سب سے بڑی دلالت بلاشبہ تو وہ ہے کہ جس کو ہم نفسیات کی زبان میں موضوع و معروض کی غنویت کہتے ہیں، اور اس پر ہم گزشتہ باب میں بہت زور دے چکے ہیں۔ اب اگر ہم اس تعلق کو اس نظر سے دیکھیں جس نے کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر دیکھتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ تر عضویہ اور ماحول کے حیاتیاتی تعلق کے مشابہ ہے۔ عضویہ کی وحدت نفسیاتی موضوع کے مقابل ہے، اگرچہ یہ اس کے ہم معنی نہیں پھر ماحول اور اس کے تغیرات کے مقابلہ میں ہر دم بدلنے والا معروضی سلسلہ، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، مکملی معروض ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ دونوں ہم معنی نہیں۔ فرد ہی تجربہ کو کلیتہً موضوعی سمجھنے کی غلطی اس دو گانہ مطابقت سے اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ ہی ہم سہ عامہ کی سادہ موجودیت (Naive Realism) کی صداقت کو معلوم کرنے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔ اب چونکہ یہ باتیں نفسیات اور علمیات کے تعلق سے بہت اہم رابطہ رکھتی ہیں، لہذا ان کو اور زیادہ واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

بعض فلاسفہ نے شے کو محض اضافات کا نقطہ اجتماع قرار دیا ہے۔ ایسا کرنا بالکل ناجائز ہے، لیکن یہ فرض کرنا بھی اتنا ہی جبا اور غیر سہل ہے، کہ اگر اس کو ان اضافات سے بالکل علیحدہ کر لیا جائے، جو اس میں اور دیگر اشیا میں ہوتے ہیں، تو یہ بھی بذات خود کوئی حقیقت پسند رہے گی۔ ماہر طبیعیات سے اس غلطی کا ارتکاب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس لئے عمل اور رد عمل بالکل لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی مادی نظام خود اپنے اور کوئی عمل نہیں کر سکتا۔ ماہر حیاتیات بھی اس غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے خیال کے مطابق عضویہ اور ماحول ہمیشہ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ لیکن نفسیات میں یہ انفصال بہت نمایاں ہے۔ یہاں احضارات موضوعی تغیرات سمجھے جاتے ہیں، اور اسی وجہ سے فلسفہ کے اس مذہب کی تمام مایوس کن مشکلات پیدا ہوتی ہیں جس کو فاعلی تصوریت کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ

معروضی تغیرات ہمیشہ فردی تجربہ کا ایک جزو ہوتے ہیں، لیکن یہ بالواسطہ، یا بلاواسطہ معروضی تغیرات، یا معروضی سلسلہ میں موجود، یا اُنک یہ نتیجہ تھے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں۔ اگر تجربہ یا کلیہ موضوعی ہوتا تو صرف یہی نہیں، کہ خود ”موضوعی“ کی اصطلاح بے معنی ہو جاتی، اور معروضی کا خیال ہی پیدا نہ ہوتا، بلکہ یہ باقی ماندہ کل بالکل غیر شخصی رہ جاتا، اگرچہ اس کو ”اطلاقی سخن“ نہ کہہ سکتے۔ اس صورت میں (Solipsism) تک پہنچانے کا سختی نہ ہوتا، اور حقیقی تجربہ تو اس کو کسی صورت میں بھی نہ کہہ سکتے۔ لہذا فہم عامہ کا عقیدہ بالکل صحیح ہے کہ جہاں کہیں تجربہ منتج کیا جاسکتا ہے، وہاں ایک فاعل (جس کو ہم ذات کہتے ہیں) کا ہونا ضروری ہے جو ایک حقیقت کے ساتھ تعامل کرتا ہے، جس کو ہم ”عالم“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس کا خیال بھی درست ہے، کہ جس عالم کو ہم میں سے ہر ایک براہ راست جانتا ہے، وہ ”ہنگ دار“ آواز پیدا کرنے والا، اور قابل لمس، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ صفات مخصوصہ رکھنے والا ہے۔ لیکن عادیہ وجودیت کا یہ افتراض، کہ وہ عالم جس کو ہر ایک جانتا ہے صرف جاننے کے وقت جاننے والے سے آزاد رہتا ہے، بہت مشکوک ہے۔ یہ افتراض فردی تجربہ کی حدود سے باہر ہے، اور اس نقطہ نظر میں پیدا بھی نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔

موضوعی عنصر کی فردیت و وحدیت کے مقابلے میں بالکل اسی طرح کی فردیت و وحدت معروضی عنصر میں ہوتی ہے۔ ہر انیوائنا ہم نسبت غیریونیو رکھتا ہے۔ لایتنقز کا عقیدہ کہ ”ہر ایک مؤنہ ایک ذی حیات آئینہ ہے“ جو اپنے نقطہ نظر کے مطابق تمام کائنات کو متحرک کرتا ہے، ”ہیمنڈ بریسی“ جملہ ہائے ششہ طبع کے ساتھ ہم میں سے اکثروں کے لئے اس کی مثال بن سکتا ہے۔ لائبنٹز نے ایک حکمت پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، جس پر

ماہر نفسیات کا زور دنیا بھی بہتر ہو گا۔ لائبنٹز اپنے مندرجہ بالا قول سے پہلے
 کہتا ہے: ”جو کچھ دنیا ایک مسئلہ ہے، لہذا تمام اسٹیشیا ایک دوسرے کے ساتھ
 ملی ہوئی ہیں، اور ہر ایک جسم دوسرے پر، فاصلے کے کم و بیش مطابق عمل کرتا ہے،
 اور اس کے عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ایک موجد
 ایک ذی حیات ایسڈ ہے۔۔۔۔۔ وغیرہ۔ اس طرح موضوع و معروض،
 یا ایغو و غیر ایغو، صرف منطقی معنوں میں تمام کائنات نہیں، بلکہ یہی اصلی کائنات
 ہے، جیسا کہ اس کے بقول لائبنٹز جو شخص کو تمام کو دیکھتا ہے، وہ ان میں
 سے ہر ایک میں ان واقعات کو معلوم کر سکتا ہے، جو ہر جگہ واقع ہو رہے ہیں،
 اگرچہ ہر فردی تجربہ بے نظیر ہوتا ہے، تاہم ایغو علم جس قدر زیادہ مشابہ ایغو علم
 کے ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ شبہیت غیر ایغو علم اور غیر ایغو علم میں ہوتی ہے۔
 اور یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے کہ غیر ایغو ایغو کا تکملہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب
 یہ ہے کہ ایک معین حد کے پرے کائنات دونوں ایغو کے لئے اس قدر مشابہ
 ہو جائیں گی کہ اس میں فرق نہ ہو سکیگا۔ لائبنٹز اگر اس اصلی کائنات کو
 ہر فرد کے تجربہ کا معروضی عنصر کہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے ”بہم
 اور اک“ کے اس بیرونی علاقہ کو اس میں شامل کر لیا لیکن، جیسا کہ آگے چل کر
 معلوم ہو گا، ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ ”صاف اور اک“ کے محدود میدان
 کے علاوہ ایک غیر محدود ”دوست“ اجزاء کی سلسلہ کی ہوتی ہے، جو اس
 محدود میدان سے باہر واقع ہے پھر لائبنٹزی موناڈیت اس
 غلط فہمی کو صاف کرنے میں بھی بہت مدد دیتی ہے، جو ”میدان شور“
 یا ”تجربہ کے محدود مرکز“ یا ”ایک بے شکم مگر قابل فہم اصطلاح ہے، جو ابھی
 حال ہی میں رائج ہوئی ہے، اکی سی اصطلاحات کے شمال سے پیدا
 ہوتی ہے، ان اصطلاحات کی نالت یہ ہے کہ شور یا تجربہ ایسے رقبوں کی پیکاری ہے جو ایک

کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ہمارے پیش نظر سوال یہ ہے کہ تجربہ کرنے والے افراد کس طرح اس باطنیت یا "فوریت" سے پرے "جاتے ہیں" جس سے تجربہ شروع ہوتا ہے؟ ہیلٹن جواب دیتا ہے "عمل استدلال سے یہ نکل صیح ہے، لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے اس عمل سے قبل ایک اور عمل ہوتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ صحیح ہے، ضرورتاً صحیح ہو یا نہ ہو، کہ استدلال اجتماعی تعالٰی کا نتیجہ ہوتا ہے اور اجتماعی تعالٰی فردی تجربہ کو بدایتہ فرض کرتا ہے، اور اسے موقوف ہوتا ہے پھر یہ بھی تسلیم کیا جائیگا کہ کانٹ نے اس حقیقت کو آئینہ کر دیا ہے کہ محض صورتی استدلال، جو نہ علت اور غایت کے مقولات ہمیا کرنے کے لئے کافی ہے، اور ان ہی مقولات سے ہم اور اس کی تجربہ سے گزار کر اس وسیع تر تجربہ تک پہنچتے ہیں، جو اس اور اس کی تجربہ سے اور ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نفسیات دعویٰ کرتی ہے، کہ وہ یہ واضح کر چکی ہے، کہ یہ مقولات تفکری شعور ذات کا نتیجہ ہیں، اور یہ تفکری شعور ذات اجتماعی تعالٰی کا پہلا ثمرہ ہے۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس طرح کا تعالٰی موضوع اور محروض کے درمیان اس مشترک حصہ کو فرض کرتا ہے جس کی توجیہ کرنا اس کا کام ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہر موضوع اپنے ہی تجربہ تک محدود ہوتا ہے، تو پھر یہ بین الموضوعی تعالٰی پیدا ہی کس طرح ہوتا ہے۔ اگر بین الموضوعی تعالٰی سے قبل عقلی ترکیب کی طرف کوئی ترقی ممکن نہیں، تو ظاہر ہے، کہ وہ تعالٰی پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جو احاسی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز کو فرض کرتا ہے۔ لائنسٹن نے تجربہ کو "نقطہ نظر" سے تشبیہ دی۔ اس تشبیہ سے ایک مثال ہمارے ذہن میں آتی ہے اور اسی کو ہم بطور مثال کے استعمال کرتے ہیں۔ اگر کوئی

سلحہ اور اسی توسط کے فغان کی وجہ سے کانٹ کے "علم انسانی کے دو تہے" جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے غیر معلوم جز سے پیدا ہوتے۔ علیات کو جس اور ہم کی قدیم نویت میں کم و بیش ابھارا پھوڑ گئے ہیں۔ مصنف

ماہر علم نجوم آسمانوں کے متعلق مشاہدات کو دیگر ستاروں پر بننے والے ماہرین علم نجوم سے چل کر سکتا ہے تو وہ مجمع النجوم کا تین ابعاد میں نقشہ تیار کر سکتا حالانکہ اس وقت وہ یہ نقشہ صرف وہ ابعاد میں تیار کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ وہ بلا درجنہ مرکز آفتاب کے تعلق سے ان گروہوں کے ستاروں کے اس اختلاف کو معلوم نہ کرے، جو زمین کی دو متخالف جگہوں سے نظر آتا ہے، اس وقت تک اس کو کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی جس کے ذریعہ سے وہ نزدیک کے ستاروں کو کروڑوں میل دور کے ستاروں سے متمیز کرے، یا ان مضامین کو سمجھ جائے جو اس کو چل ہو سکتے ہیں۔ پھر جب تک کہ وہ مرکز زمین کے تعلق سے آفتاب کے اختلاف مقام کو متعین نہ کرے اس وقت تک مرکز آفتاب کے تعلق سے ستاروں کے اختلافات مقامات ناممکن الحصول ہیں۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ عام "اختلاف مقام" اس خبر کو فرض کرتا ہے جسے "خاص اختلاف مقام" کہا جاسکتا ہے، اور یہ بھی مفروضہ و موضوع کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس طرح کا "خاص اختلاف مقام" یا اپنے ہم جنس کے متعلق واقفیت زبان میں وسیع امتداد کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہے اور یہ امتداد ادراک اور حافظے میں فرو کی ترقی سے پیدا ہوتا ہے۔ جب اس طرح اس کی ذات ایک ممرض بن جاتی ہے، تو جو ممرضات اس کے مشابہ ہوتے ہیں، وہ دیگر قیوتات بن جاتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا بالکل یقین ہونا چاہئے کہ ایک نیک نفس، غیر متدن، شخص کا دانا دار و نعمت اسی قدر کم Solipsist ہے، جتنا کہ اس کا لاک حقیقت یہ ہے کہ حیاتیاتی شہادت کی بنا پر تو دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اجتماعی عنصر ابتدائی صورت میں بہت پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ عضویاتی سنوں میں شہوانی اختلافاً سوائے ادنیٰ ترین مے ٹازو آ کے تمام جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ بتی اور مخالف جنس کے نشہ و کی طرف کشش کیڑوں میں بہت عام ہے اس کے

علاوہ سرد خون والی مچھلیوں میں سٹیکل بک کی اپنے رقبوں سے لڑائی مادہ کو اس گھونسلے کی طرف جو اس نے تیار کیا ہے، جانے کے لئے قید کن داؤ بیچ، اس کے ارد گرد اس کا شہوت انگیز رقص، پھر اس گھونسلے کی نگہبانی، جس میں اس نے مادہ کو رکھا ہے، روزمرہ کے مشاہدات ہیں۔ پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں میں نہ صرف یہ کہ شہوانی زندگی کے نفسیاتی پہلو وسیع تر ہو جاتے ہیں، بلکہ والدین اپنے بچوں کو تسلیم دیتے ہیں، اور بچے والدین کی تقلید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ زبان، یا کم از کم، زبانی ہیجان، بہانم میں بھی بالکلیہ غائب نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس طرح عضویہ اور اس کا ماحول کے اختلاسی مسد کی انتضاطات، قیماظ سچیدگی اور دست، عمومی ترقی کرتے ہیں، اسی طرح اپنے جسم جنس افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کے تنوع اور قریب میں خصوصی ترقی ہوتی ہے۔ لہذا یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہو گا کہ تجربہ کے ان پہلوؤں، جو فرد کے لئے محض معروضی ہوتے ہیں، اور ان پہلوؤں کے درمیان، جو دیگر ذوات سے تعلق رکھتے ہیں، کوئی انقطاع نہیں ہوتا۔ دیگر ذوات کے درجے کے حامل ہو جانے کے بعد تجربہ کا کسی نہ کسی قسم کا تبادل ممکن ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ ظلیغ غائب ہو جاتی ہے، جو فلسفہ کے دو متخالف مذاہب موضوعی یا فردی اور بین الموضوعی یا عمومی تجربہ کے درمیان قائم کرتے ہیں۔

تجربہ کرنے والی ذات

۲۱۔ اس تہمدی علمیاتی بحث کو چھوڑ کر اب ہم نفس تجربہ کی نفسیاتی تحلیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس بات پر سب متفق ہیں، کہ تجربہ کے ابتدائی واقعات سب درجہ ذیل تین قضایا سے کم میں بیان نہیں ہو سکتے۔ "میں کچھ حسیہ رکھتا ہوں" میں کچھ جانتا ہوں" اور "میں کچھ کرتا ہوں"۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال فوراً پیدا ہوتا ہے، جس پر نفس تحلیل کے مفہوم اور فوائد کی بحث

لے Stickleback (ایک قسم کی مچھلی) لے (Linguistic Impulse)

قبل غور کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان تضایا کے (منحوی) فاسل سے کیا مراد ہے؟ یہ قضیہ کہ ”میں کچھ حیثیت رکھتا ہوں“ اس قضیہ کے ہم معنی نہیں کہ ”میں جانتا ہوں کہ میں کچھ حیثیت رکھتا ہوں“ یہ صحیح ہے کہ میں شخص کا دعویٰ اس شخص کی طرف اشارہ کئے بغیر نہیں کر سکتا۔ لیکن ان دونوں کو ایک سمجھنا شعور اور بشعور ذات کو غلط ملط کرنا ہو گا۔ بات یہ ہے کہ خواہ ہم خود اپنے شعور کی تحلیل میں کوشاں ہوں، یا گائے کے شعور کو متحج کرنے میں، خواہ تلامذہ تصورات پر بحث کر رہے ہوں خواہ اظہار جذبات پر ہر صورت میں ایک فردی ذات، یا موضوع، ضرور ہوتا ہے۔ حیثیات اور ارادات کا نام لیتا ہی کافی نہیں۔ ہمارے مراد یہ جونی ہے کہ کوئی فرد، یہ ایک آدمی ہو یا گھوڑا، یہ حیثیات رکھتا ہے۔ بظاہر تو یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اسے یا تو فراہوش کر دیا گیا ہے، یا اس کی تردید کی گئی ہے۔ یہ حقیقت فراہوش تو اس طرح ہو گئی کہ فلاسفہ یا تو تفصیل و فروغ میں پڑ گئے، یا انہوں نے متعدد مختلف قواد کو فرض کر لیا، اور ان میں سے ہر ایک قوہ کو ایک فرد سمجھا۔ اس طرح اصلی فرد نگاہوں سے چھل ہو گیا۔ تردید اس کی اس بنا پر ہوئی کہ یہ کہنا کہ تمام نفسیاتی واقعات ایک تجربہ کرتے والی ذات نے تعلق رکھتے ہیں، یہ کہنے کے ہم معنی سمجھا گیا، کہ یہ ایک مخصوص روحانی جوہر سے تعلق رکھتے ہیں، جو بسیط ہے، ناقابل قضا ہے، وغیرہ ذالک، اور اگر نفسیات کی غایت یہ ہے کہ قابل علم اور قابل تصدیق واقعات کو منظم اور باقاعدہ صورت میں بیان کرے، تو ظاہر ہے کہ اس طرح کے افتراض کو نفسیات سے خارج کرنا ہی بہتر ہے۔

لیکن قسم کی بذمت، اور ہر طرح کے انکار کے باوجود ذات، یا ذمی شعور، موضوع، کا نام نفسیات پر تصنیف میں علاجہ، یا گائیڈ موجود ہوتا ہے۔ خیال یہ جو سکلے میں بھی موجود ہے، جو اس کو حقیقی اور واقعی سمجھتا ہے، اور حیوتم میں بھی جس کے نزدیک یہ فرضی اور خیالی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے، تو زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ اس ناقابل انکار افتراض (ڈسٹرکٹ

یہ افتراض ثابت ہو جائے کہ تسلیم کر لینے سے ہم آخر کار صداقت کو پا لینگے، نہ اس طرح کہ ہم بر قسم کے گمراہ کن ٹولیدہ بیانات سے اس کو چھپانے کی کوشش کریں۔ اب نفسیات میں جہاں کہیں لفظ ”موضوع“ آیا اس کے اشتقاق استمال ہوتے ہیں، وہاں ہم اس کو نکال کر لفظ ”ایجو“ اور اس کے مشتقات (اگر ان کا وجود ہے) رکھ سکتے ہیں۔ لیکن تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ ”موضوع“ کی اصطلاح ہی مرع ہوتی ہے۔ اس ترجیح کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ اس کی صورت غیر شخصی ہے، اور دوسری یہ کہ اس سے ذہن معروض کی طرف فوراً منتقل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ایجو کے دو مختلف معنی ہیں، جن کو اسکا منب نے خالص اور تجربی کا نام دے کر تمیز کیا۔ موزر الذکر تو ظاہر ہے، کہ معروض ہے، مجھ یا معلوم اس کے مقابلہ میں مقدم الذکر ہمیشہ موضوع ہوتا ہے (یعنی یا عالم۔ خالص ایجو، یا موضوع سے صرف اس سادہ واقعہ کا اظہار مقصود تھا، کہ ہر تجربہ کسی تجربہ کرنے والی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذات یا موضوع کا نفسیاتی تصور کسی طرح بھی روح کے بعد الطبیعیاتی تصور کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ پس ہذا نفسیاتی تصور بالطبیعیاتی دلائلوں سے اسی طرح اور اسی حد تک صاف رکھا جاسکتا ہے جس طرح اور جس حد تک حیاتیاتی فرد یا عضویئے کے تصور کو ابھس کے ساتھ اس کو گہرا تعلق ہے۔

لیکن عضویئے کی وحدت اور فردیت کی طرف اشارہ کر کے نفسیاتی موضوع کی وحدت اور فردیت کی توجیہ کی کوشش کرنا غلطی ہے تاہم اس غلطی کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا ہے جو فردی ذہن کو اس صورت میں پیش کرتے ہیں، کہ یہ بہت سے قواء کا مجموعہ ہے، جو اعضائے جسم کی طرح مل کر کام کرتے ہیں، اور جنھیں تو کارکن ہوتے ہیں، اور کبھی خواہیدہ ایک جانور چلے یا نہ چلے، لیکن ٹانگیں رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے، کہ ذہن کسی چیز کو یاد کرے یا نہ کرے، لیکن حافظہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ تخیل کا ذب ہے۔ خیر، واقعات نفسیات بحث کرتی ہے، ان میں کوئی چیز

جسم حیوانی کے اعضا کے مقابل ہے، تو وہ تصورات، معروضات، یا احضارات ہیں، جو سب مل کر 'شمولات' تصور بنتے ہیں۔ کسی ایک لمحہ میں اس مشمول کی وحدت، اور ایک لمحہ سے دوسرے میں اس کا تسلسل، جسم کی وحدت اور اس کے تسلسل کا مقابل ہے۔ لیکن شمولات تصور کی وحدت اور ان کے تسلسل نفسیاتی موضوع کا مترادف نہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس نفسیاتی موضوع کی بناء پر اس وحدت کی توجیہ کرتے ہیں، اور بولتے ہیں کہ عضویئے کی وحدت کی توجیہ کے لئے بھی ہم اس کی طرف رجوع کریں۔ بہر حال جب باہر حیاتیات سمجھتا ہے، کہ عضویہ زندہ رہنے اور کشش حیات میں باقی بچ جانے کے قابل ہو چکا ہے، اور اس طرح حیات پسند طبیعی اعمال کا سلسلہ نہیں رہی، بلکہ اس کے کچھ اور معنی ہو چکے ہیں، تو وہ اپنا میدان عمل بدل دیتا ہے۔ اس طرح کے مقصدی اور غایتی اشارے حسیت اور کشش، بہیمان، جو اس حسیت سے پیدا ہوتا ہے، پر ولات کرتے ہیں، اور حسیت اور بہیمان کے یہی خالصہ نفسیاتی واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم ایک ذمی تصور موضوع، اور نام نہاد شمولات تصور کی وحدت، اور ان کے تسلسل کو تسلیم کریں۔

لیکن پھر بھی مقدم الذکر کو مؤخر الذکر میں تحویل کرنے کی کشش تو اکثر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ذہن میں صرف اس فردیت کو تسلیم کرنے کی کشش کی گئی ہے، جس کا مقابل عضویہ کی فردیت، یا جیسا کہ ہم کہہ سکتے ہیں، معروضی فردیت میں ہو لیکن اس طرز عمل کی ظاہر خوشنائی اور خوبی تمام تر موقوف ہے اس واقعہ پر کہ یہ عضویاتی اور نفسیاتی نقاط نظر کے فرق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے۔ اہر عضویات کے لئے ایک کتا، مثلاً، محض ایک شین ہے جس کی پیچیدگی اور ترکیب حیرت انگیز ہے، اور جس کے تمام اعمال و افعال کو وہ حرکت ہی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اگر کہتے ہیں اس کی مراد صرف اسی قدر ہے، تو یہ محض 'مجموعہ' ہے ان منطابہد کا، جن سے یہ بھی وجود بنتا ہے۔ اور چونکہ اس کے کسی خاص فرد انسانی کے سامنے آنا کوئی خاص

امیت نہیں رکھتا، لہذا اس سامنے آنے، یا احضار کے واقعہ کو نہایت آسانی کے ساتھ ترک کیا جاسکتا ہے۔ حیاتیاتی کتاب صرف یہی مرکب و متصف گل ہے اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ یہ ”مجموعہ مظاہر“ کئے ہوئے صرف جسم ہے، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خود کتاب ایک قائم بالذات وجود رکھتا ہے، یعنی یہ کہ اصلی کتاب ایک روح یا ذات، یا موضوع کہے جس کا وہ جسم ہے۔ اب ہم اس قائم الذات کل کی طرف توجہ کرتے ہیں جو اس طرح بدلول ہوتا ہے۔ یہاں سوال کیا جاتا ہے کہ ”جو ہر روح کے مسئلے سے قطع نظر کرنے کے بعد کیا وجہ ہے کہ ہم لفظ روح کو ذہنی مظاہر کے ان سلسلوں کے لئے استعمال کریں، جن سے ایک فرد کا ذہن بنتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کے ہم نے لفظ جسم کو ان مادی مظاہر کے مجموعہ کئے استعمال کیا ہے، جن سے عضو بنتا ہے؟“ جواباً کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو یہ حق یقیناً حاصل ہے، لیکن جب ہم اس سوال کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو صاف نظر آ جاتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں مختلف ہیں۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ ذہنی مظاہر کے یہ سلسلے کس کے لئے ہیں؟ کیا یہ مظاہر اس اتفاقی راہ گیر کے لئے ہیں، جو ہمارے حیاتیاتی اعمال کا جائزہ لیتے ہوئے نکل جاتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ سلسلے مظاہر صرف اس ”فردی ذہن“ کے لئے ہیں۔ لیکن ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ ”فردی ذہن“ ان ہی سلسلے مظاہر سے مرکب ہے، یا ان سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ لہذا کیا ہم کو (۱) بقول جان سٹوارٹ مل یہ استبعاد تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک چیز جو بر سناٹے و دعویٰ حسیات و احساسات کا مجموعہ محض ہے، خود اپنی ذات سے بصورت ایک سلسلہ کے واقف ہو سکتی ہے؟ یا (۲) کیا ہم کہیں گے کہ سلسلہ کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کے لئے ظاہر ہیں مثلاً ہو سکتا ہے کہ الف ب کو دیکھ رہا ہو، حالانکہ ب ابھی کچھ ہی درجہ الف کو دیکھ رہا تھا۔ یا (۳) کیا ہم کو کہنا چاہئے کہ اس سلسلہ کا ایک بڑا حصہ، بلکہ سوائے ایک کے باقی تمام کڑیاں، اس ایک کڑی کے لئے ظاہر ہوتی ہیں؟

صورت اول کے لئے استبعاد کا لفظ بہت ہی ہلکا ہے۔ تضاد کا لفظ بھی اس کے لئے موزوں نہیں۔ اس کا درجہ اس سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ ”واقف ہونے“ کو کسی ایک حد سے ظاہر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ کسی مساوات، یا کسی اور تعلق کو جاننے والی چیز جاننے کی چیز کے کسی حد تک ہم معنی ہو سکتی ہے جس حد تک کہ وزن وزن کی گئی چیز کے۔ اگر جانی گئی چیز، یا سامنے لائی گئی چیز ”حیات“ کا ایک سلسلہ ہے، تو جاننے والی چیز، یا جس کے سامنے یہ چیز لائی گئی ہے، بذات خود وہ سلسلہ حیات نہیں ہو سکتی۔ قطع نظر اس کے کہ بقول مل، سلسلے کا بہت بڑا حصہ یا مٹی ہوتا ہے، یا مستقبل۔ یہاں سوال وقت یا جوہر کا نہیں۔ اس مسئلہ کا دار و مدار اس واقعہ پر ہے کہ علم یا شعور کب تک پہنچتا ہے، سوائے اس کے کہ یہ کسی جاننے والی چیز، یا کسی ایسی چیز پر والی ہو، جس کو کسی چیز کا شعور ہے۔ لیکن جواب دیا جاتا ہے کہ نہیں تسلیم ہے، کہ شعور کا ضابطہ عام صورت میں اس طرح بیسیان کیا جاسکتا ہے کہ کوئی چیز سمجھ کر رہے ہو، تاہم اگر کام کرنے والی چیز، اور کام جو وہ کرتی ہے، ایک ہی ہوں، مثلاً اس حالت میں، جب میں اسے آپ کو چھوٹا یا دیکھتا ہوں، تو کیا یہ ممکن نہیں کہ جاننے، یا واقف ہونے، مجھے فعل اور مفعول آپس میں ہوں؟ کیا درجہ ہے کہ میں اپنے آپ کو نہ جان سکوں؟ اور کیا میں اپنے آپ کو نہیں جانتا؟ یقیناً نہیں۔ ایک ہی فعل میں فاعل اور مفعول کبھی بھی ایک ہی نہیں ہوتا۔ خود اپنے آپ کو پیدا کرنا، خود اپنے آپ کو حرکت دینا، خود اپنے آپ کو معلوم کرنا وغیرہ ہم کے جملے یا تو ناقابل فہم اور بے معنی بات کا اظہار کرتے ہیں، یا یہ مختلف بیانات ہوتے ہیں۔ نیز کب ہمارا ایک اہل دوسرے کو مس کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنے آپ کو مس کر رہے ہیں۔ اس طرح ہم اس خیال پر پہنچ جاتے ہیں، کہ جس طرح ایک اہل دوسرے

۱۔ کم از کم جہاں تک کہ ہمارے تجربہ کو تعلق ہے، بطلان کے تعلق ہم نہیں کچھ نہیں کہتے (مصحف)

دھوتا ہے، اسی طرح کیا سلسلہ حیات کے مختلف ارکین باری باری موضوع و معروض نہیں بن سکتے؟ ایک شخص و سادس شیطان سے مغلوب ہو کر احکام خمیہ اور ادا امر حرم کے خلاف ایک لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد خود ہی اس کو اپنی حالت پر انوس ہوتا ہے، اور اپنی گزشتہ ذات کو لعنت لاسنت کرتا ہے۔ یعنی آخر میں اس کی بہتر ذات غالب جاتی ہے۔ و سادس شیطان سے مغلوب ہونے، اور پھر اپنی حالت پر انوس کرنے میں اس شخص کی ذہنی حالتوں کا مقابلہ کرو۔ یہاں احضارات، اور ان کے ساتھ متعلقہ جذبات و محرکات کا وہ منظم مجموعہ جو پہلے موقع پر ذات کے رویہ میں تھا، اب عارضی طور پر اور تھوڑی دیر کے لئے تغیر ذات بن گیا۔ بعض حالتوں میں یہی تغیر کی تبدلِ مکمل تغیر بن کر ”دوہرے شعور“ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یا شعور ذات کی ترقی اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ اس میں ایک درجہ کا موضوع دوسرے درجہ کا معروض بن جاتا ہے۔ چنانچہ پہلے درجہ میں ذات جسم کے جسم سنی سمجھی جاتی ہے، لیکن بعد میں اس سے الگ کرنی جاتی ہے۔ یہ تمام احوال حد درجہ وسیع سنی، لیکن واقعہ ان کے خلاف ہے۔ شعور ذات کی ترقی کو موضوع و معروض کا تفرق کہنا (جیسا کہ سپنسز نے کہا) ایک بڑی غلطی ہے۔ اصلیت یہ ہے، کہ اس ترقی میں معروض اور معروض میں تفرق ہوتا ہے۔ یا سادہ تر الفاظ میں کہنا چاہئے، کہ احضارات کے درمیان تفرق ہوتا ہے، اور اس تفرق کے درجہ سے موضوع کے عین اس تعلق پر دلالت ہوتی ہے، جو فرض کیا گیا ہے، کہ اس کی وجہ سے برسر ہو جاتا ہے۔

لے اسی خیال کی بدلی ہوئی صورت تھی جس کو ولیم جیمس نے اختیار کیا، اور جس کی اس نے حمایت و دکالت کی۔ وہ کہتا ہے: ”دو تہی شعور کی حرکت اور ہر خیال تہہ ہو جاتا ہے اور دوسری حرکت اور دوسرا خیال اس کی جگہ لے لیتا۔“ دوسرا خیال بنیاد ان چیزوں کے جن کو یہ جانتا ہے اپنے اسلف کو بھی جانتا ہے، اور ”گرم“ محسوس کرتا ہے، اور یہ کہ اس کا غیر مقدم کرتا ہے، تو ”میرا ہے“ درمیری ذات کا ایک حصہ ہے، لہذا جبکہ

اب بھی ایک اور شق باقی رہتی ہے جس کو جان سٹوارٹ اصل
 نے بایں الفاظ بیان کیا ہے: ”یہ عقیدہ کہ ذہن، یا اینو، سلسلہ حسیات یا
 ان کے امکانات کے علاوہ اور کچھ نہیں“ اس میں شبہ نہیں کہ اس عقیدہ
 کو تسلیم کرنا ذہن، یا اینو، کی دو مختلف حیثیتوں میں تو تیز کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔
 ذہن، یا اینو، کے ایک معنی تو شعور کی وحدت اور اس کا تسلسل ہے بحیثیت
 اس کے کہ یہ شعور احضارات کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ اس کے دوسرے
 معنی وہ موضوع ہے جس کے سامنے یہ مرکب مجموعہ آتا ہے۔ جسم پر عام
 حیاتیاتی نقطہ نظر سے غور کرنے میں یہ ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہاں ہم
 عضو کا ذکر ایک ہی منوں میں کرتے ہیں، اور اس میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا۔
 برخلاف اس کے نفسیات میں فردی ذہن کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً
 (۱) ”حیات“ اور ذہنی مظاہر کا مجموعہ (۲) سلسلہ (۳) ان حیات
 کا موضوع، جس سے لے کر یہ مظاہر ہوتے ہیں۔ (۴) حیات“ یا مظاہر کا موضوع
 جمع خود یہ حیات یا تنظیم یہاں ان دونوں میں صرف وہی تعلق ہوتا ہے
 جس میں ایک تو موضوع ہے اور دوسرا حیات یا مظاہر کا سلسلہ یعنی معروض
 تجربی نفسیات ذہن کے یہی آخری معنی بنتی ہے۔ خلاصہ پہلے معنی صرف
 وہ لوگ لیتے ہیں جو دوسرے معنی کے فکری مسائل ذات سے جان چراتے ہیں۔
 نتیجہ عارضہ شعور کہ یہ خیال اپنے قبل کے خیالات کو باٹا اور مثال ہوتا ہے یہی ابجد کا خیال آخری سکن ہے۔
 ان تمام منوں کا جو ان میں ہوتی ہیں اور آخری مالک ہے ان تمام شمولات کا جو ان میں ہوتے ہیں۔ اس مطلب
 یہ ہے کہ خیال پیدائش کے وقت تو مالک ہوتا ہے اور موت کے وقت حاکم۔ مرتے وقت یہ اپنی تمام ملکیت اپنے
 جانشین کے حوالہ کر دیتا ہے۔۔۔ بتولہ خیال کا متوفی خیال پر قبضہ کر کے اس کو غلام بنالینا ہی ذات کے اکثر
 اجزاء پیدہ کی بنیاد ہے وہ کہتا ہے کہ اس سلسلہ کا یہ عارضی مال ذات یا موضوع کے متعلق نفسیات کا آخری
 پیمانہ ہے۔ مختصر اس کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ خیالات ہی خیالات والے میں (مول نفسیات جلد اول
 ص ۱۱۱) دماغ بحث آت مایکا لوجی ضلالت اس غیر منوں خیال کی خاص بحث ہمیں وقت تک محفوظ ملتوی کئے ہیں
 جب ہم ذات کے احضار اور شعور ذات پر تفصیلی بحث کریں گے جس میں یہ شامل سمجھا جاتا ہے (مصنف)
 اس جہاں کا ارتاق ذہن کہا گیا ہے ان منوں کو تجربہ کی مطلق سے بہترین صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے (مصنف)

لیکن نفسیات سے موضوع و معروض کے تعلق، یا جیسا کہ ہم اس کو کہہ سکتے ہیں، واقعہ اضمار سے تجاوز کرنے کو نہیں کہا جاتا۔ برخلاف اس کے، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس تعلق کی ایک حد کو بھلا دینے کی کوشش بالکل بایوس کن ہے۔ اسی نقطہ بایوس کن، بلکہ عبث، یہ کوشش ہے کہ ہم شعور یا وحدت شعور کے جلوں کے استعمال سے ایک ذمی شعور موضوع کو فرض کرنے سے بچ جائیں۔ اس طرح ہم پھر اپنی بحث کے اصلی موضوع، یعنی اس موضوع (ذات) کے تجربے کی آخری تحلیل پر پہنچتے ہیں۔

لیکن اس آخری تحلیل سے ہماری مراد کیا ہے؟ کیا اس تحلیل سے مطلب یہ ہے کہ اس چیز کو، جو کسی کے شعور میں داخل ہو سکتی ہے، فرضی عناصر و مہندرات میں تحلیل کر دیا جائے؟ اور اس طرح کیا یہ ماہر طبیعیات کے اس عمل کے حامل ہے جس سے وہ تنوعات مادہ کو فرضی آئی اون میں تحلیل کرتا ہے؟ یا کیا یہ اس چیز کے تعین کا دوسرا نام ہے، جو ہر اس جگہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور، یا حیات نفسی، کا وجود ہوتا ہے؟ اور اس طرح کیا یہ اس حقیق سے زیادہ حامل ہے، جو ماہر حیاتیات حیات حیوانی کی غیر متغیر خصوصیات کے متعلق کرتا ہے، پہلی صورت میں تو عناصر کا علیحدہ علیحدہ وجود ہو سکتا ہے، جس طرح کہ فائبر و جین اور نیکل کا ہو سکتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ ازلی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور اس طرح ل کر ایک عینی و حالت شعور، کو مرکب کرتے ہیں۔ ان دو کے علاوہ ایک اور سراخیال بھی ہے، جو اسی طرح کی حیاتیاتی حقیقت سے ذہن میں آتا ہے۔ یعنی یہ کہ شعور واقعات کے دور میں تحلیل کیا جاسکتا ہے اور اسی دور کے مختلف پہلوؤں کی تعین نفسیاتی تحلیل کا کام ہے۔ ان باتوں کے متعلق ماہرین نفسیات کے خیالات پوری طرح واضح نہیں۔ اس بات پر تو

تقریباً ہر ایک، ہمسرہ کا اتفاق ہے کہ وقوف، حسیت اور طلب، ذہن کے آخری واقعات ہیں لیکن ان واقعات کے مقولہ یا ان کے باہمی تعلق کی بابت وہ مختلف لائے ہیں مختلف ماہرین ان کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ کوئی ان کو اعمال کہتا ہے، کوئی احوال، کوئی تاثرات، اور کوئی افعال وغیرہ۔ اس سے قبل نہیں زیادہ تر علیحدہ علیحدہ مانا جاتا تھا۔ ۲۰ اور ان میں سے ہر ایک کے مقابل ایک قوت فرض کر کے، ان کو اس قوت کی "قوانایاں" یا "وظائف" کہا جاتا تھا بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ "یہ کبھی بھی ہمارے سامنے علیحدہ علیحدہ نہیں آتے بلکہ لگاتار آتے ہیں، اور ان میں تیزاگر ہو سکتی ہے، تو صرف خیرانی تحلیل کی مدد سے، اور اسی تحلیل سے ان کو علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔" پھر حسیت اور وقوف کو بعض اوقات ایک دوسرے کی ضد کہا جاتا ہے اور ان میں نسبت معکوس "فرض کی جاتی ہے بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ حسیت بالکل غائب ہو سکتی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادہ ہر جگہ حسیت پر وقوف ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک ارادہ ہی حقیقی محرک اول ہے۔ ایسی صورت حالات میں ظاہر ہے کہ بہت یہی ہے کہ ہم دو مختلف سوالات میں فرق معلوم کر لیں، خواہ ہم بیک وقت ان کے جوابات کی کوشش کریں۔ وہ دو سوالات یہ ہیں: (۱) جب ہم کو کسی چیز کا شعور ہوتا ہے، تو کیا چیز ہمیشہ موجود ہوتی ہے؟ ایک عینی حالت شعور (جس کو نفسیہ بھی کہتے ہیں) کے عناصر اجزاء، یا مفردات کی تعیین اس تحلیل کا نتیجہ ہوتی ہے (۲) کیا ان عناصر مفردات میں کوئی معین دور یا ترتیب تعاقب ہوتی ہے؟ اور ان کے آپس میں کیا علاوہ علی ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جواب دینے کے بعد، یا جواب دینے کے کم و بیش دوران ہی میں ہمیں اصطلاحات تک پہنچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

حسیت

(۴) اگر ہم اپنے آپ کو بجد امکان صرف پہلے سوال تک محدود رکھیں تو سب سے پہلے یہ عقیدہ ہمارے سامنے آتا ہے، کہ صرف حسیت اولیٰ ہے، اور یہی ہر اس جگہ ہمیشہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور موجود ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ ہر ذی حیات مخلوق حسیت رکھتی ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ اس میں اور کچھ نہ ہو۔ صرف اعلیٰ حیوانات، اور وہ بھی کچھ مدت بعد تمیز کرنا، شناخت کرنا، اور ایک مقدرہ غایت کے مطابق عمل کرنا سیکھتے ہیں۔ اس عقیدہ کی ظاہر درستی حسب توقع کچھ تو لفظ "حسیت" کے ابہام پر موقوف ہے، اور کچھ اس تقریبی تعلق پر جو حسیت اور وقوف اور حسیت اور طلب میں ہوتا ہے۔ ہم پہلے لفظ حسیت کے معنوں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جہاں ایک لفظ اس قدر مختلف معنی رکھتا ہو، وہاں ایک واضح اور یقیناً تعریف ضروریات سے ہے۔ لفظ حسیت جس انگریزی لفظ Feeling کا ترجمہ ہے، اس کے معنی کبھی تو احساس کے ہوتے ہیں، کبھی (۲) ایک عضوی احساس کے، کبھی (۳) جذبے کے، کبھی (۴) خالصہ موضوعی حالت کے، جو خالصہ "تأثری" ہوتی ہے۔ پھر اس انگریزی لفظ کا المانی مترادف Gefühl بھی اسی قدر مختلف معنی رکھتا ہے، اور جس لفظ سے کہ نفسیسی زبان اس کو ادا کرتی ہے، (Sentiment) اس کے بھی کئی ویش اتنے ہی مختلف معنی ہیں۔ ایسی صورت میں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی مشترک خصوصیت نہیں، جو ان سب معنوں کو باہم ملا دے؟ اس قسم کی تین خصوصیات آسانی نظر آجاتی ہیں۔ چنانچہ حسیت آخری معنوں میں، عضوی احساس کے ساتھ ہوتی ہے، اور جذبے میں بھی پائی جاتی ہے حسیت کا، بحیثیت "تأثر" اور احساس کا بحیثیت "معلوم" ایک اور پہلو انفعالیات ہے۔ خودیت، جو تمام موضوعی احوال کی مشترک علامت ہے، احساسات پر بھی قابل اطلاق ہے، اور جس قدر زیادہ قابلیت اطلاق ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ غالب ان کا "حیثیت" ہوتی ہے، اور

اسی قدر کم ان کی مخصوص کیفیت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے عضوی احساسات کے بعد لمسی احساسات حسیت کے نام کے زیادہ مستحق ہیں، اور ہمارے مخصوص احساسات میں سے یہی احساسات غالباً سب سے پہلے ہیں، جو وضاحت کے ساتھ احساسیت عامہ (یا جیسا کہ اس کو بے پرواہی سے کہا جاتا ہے) حسیت عامہ سے متفرق ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام خصوصیات حسیت کی صرف آخری (۵) صورت میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا ہم اسی آخری صورت کو حسیت کے محدود ترین معنی کہہ سکتے ہیں۔ باقی صورتوں میں ان خصوصیات میں سے بعض ناپید ہیں، اور ان کے علاوہ اور خصوصیات پائی جاتی ہیں جسیت کے یہ معنی صرف وہ لوگ لیتے ہیں، جن کا خیال ہے، کہ تجربہ کی تمام لطیف صورتیں حسیت میں تحویل کی جاسکتی ہیں، یا کم از کم یہ صورتیں حسیت سے پیدا ہوتی ہیں۔

سے یہ عقیدہ اس یک طرفہ عقلیت، کا طبعی عمل تھا جس کا نام (لہنتزی و نفیو) (Leibnitz-Wolffians) کی تعلیم میں ہوا۔ اس تحریک کی ایک مکمل اور صحیح تاریخ ابھی تک ایک خواب ہے، جس کی تعبیر نہیں ہوئی۔ درو سوادرومانسیر (Romantacists) کی عاطفیت (Sentimentalism) اگر اس کا مبدئ نہیں تو بالہذا ضرور ہے۔ ہرڈر (Herder) اور جیکوبی (Jacobe) کے "فلسفہ حسیت و ایمان" سے یہ بے نیلے (Beneke) اور فورڈ لاگے (Fortlage) کی نفیات میں منتقل ہوا، اور سب کے آخر میں اسے ہاروٹن (A. Horwicz) نے اپنی ایک تعینات میں اس کو نہایت خوش اسلوبی سے اور مکمل طور پر واضح کیا، اور یہیں آکر یہ عمل مکمل ہوا۔ اس طرح ایک ایسا عقیدہ صورت پذیر ہوا، جو اتنا ہی ناقابل حمایت و دعات ہے، جتنا کہ اس کا مخالف عقیدہ، جس کو اس نے برطرف کرنے کی کوشش کی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہاروٹن بھی تسلیم کرتا ہے کہ نفسیاتی محاسن حسیت اور طلب ناقابل انفصال ہیں، حالانکہ یہ اپنی مخصوص بات "میں احساس اور حرکت کو علیحدہ اور منفصل ماننے پر مجبور ہوا تھا۔" مبینہ یہی حشر اس کے قریبی ہیر و فورڈ لاگے کا جو ان دونوں میں بافرقی یہ تھا، کہ فورڈ لاگے نے اسٹوہماٹک کی بنیاد میں، طلب کو نقطہ آغاز قرار دیا، اور ہاروٹن نے محو غلط سے متاثر ہو کر حسیت کو نقطہ آغاز بنایا، اور یہاں تک کہ ایک اور عقیدہ کا ذکر کرنا ہے جس کو ہم "ظاہری طور پر خوشنما" بھی نہیں کہہ سکتے، اور جس کا نفع بھی مختلف تھا۔ اس عقیدہ کو ہم اس سے قبل احضار دیتے، یا احساسیت کے نام سے

ہم حیات شاعرہ کی بہت داکا مشاہدہ تو کر ہی نہیں سکتے، لہذا اس عقیدے کا ثبوت ہم کو واقعات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ ذیل کے واقعات اس کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں۔ جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں، حیات ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم حیات کی اعلیٰ صورتوں کی طرف آئیں، تو احساسی ارتقائات کا امکانی تنوع اور تعین برابر کم ہوتا جاتا ہے اس کے علاوہ بعض عضوی احساسات (اور یہی ابتدائی، یا بچوں کے تجربے کے تمام مشمول سے بظاہر قریب ترین ہوتے ہیں) میں ہم براہ راست کسی قابل تخصیص کیفیت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ پھر ہمارے احساسی تجربے میں ادنیٰ حواس میں حسی عنصر بالعموم کثیر ترین ہوتا ہے، اور اعلیٰ حواس میں وقوفی عنصر، لیکن نام نہاد عقلی حواس بہت زیادہ استعمال میں آتے ہیں، اور (ہم کو معلوم ہے اگر) استعمال سے حسیت کند ہو جاتی ہے، اور عقل تیز۔ اس کی مثال ہم کو دو سازوں میں ملتی ہے، جو بغیر کسی کراہیت کے نہایت ہی کردہ و داؤں کو سوچکھ اور چکھ کر سلوم کرتے ہیں۔ لہذا حیات شاعرہ سے قریب تر ہونے کے ساتھ ساتھ اگر حسیت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ حسیت ہی اس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ متارونہ کچلے ہیں (دیکھو باب اول بند ۵) جہاں احساسات حسیات کہلاتے ہیں، جیسا کہ آج کل بھی بعض جگہ اور متقدمین کے ہاں ہر جگہ کہلاتے تھے، وہاں احساسیت اور مذکورہ عقیدہ میں نفسی شاہدیت ہے اور ان عقل کی احساسی اصطلاح کی غایت سے یہ دونوں عقائد ایک دوسرے میں ضم ہونے کی طرف اُل جاتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اس کی مثال ہے: شروع میں احضار کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، جس کے دو اطراف ہوتے ہیں، احساس اور لذت، والہم ہر حسیت ہے، لذت والہم کے معنوں میں، بلکہ ایک ایسے کل کے معنوں میں، جو بلا اضافات ہے، اور جو اس لئے خود اپنی لذت والہم کی صورت میں تجربہ میں آتا ہے۔ (الف، ایچ، بریڈلے، مائٹنڈ سلسلہ، باب ۱۰) اس ضمن میں جو کچھ بریڈلے نے ہادوتن کے عقیدہ کے متعلق کہا ہے، وہ اکثر ان کے نزدیک اس پر بھی قابل اطلاق سمجھا جائیگا۔ یہ اس قابل نہیں سلوم ہوتا، کہ اس پر بحث کی جائے، اور ہم کو تو شبہ ہی ہے، کہ بریڈلے اب بھی اس کی حمایت کر رہا، یا اس نے اس کے وہی معنی لئے، جو بظاہر مفہوم ہونے میں ہیں (دیکھو مائٹنڈ سلسلہ ص ۱۹) بعد اس کا مضمون

ضروری اور لازمی جزو ہے؟ ہمارا جواب نفی میں ہے۔ یہ نتیجہ انتہا درجہ کی غلط فہمی پر دال ہو گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہونچتا ہے کہ دو خطوں یا براہ ایک دوسرے سے قریب ہو جائیں لیکن اگر ان کے قریب ہونے کی شرح رفتار فاصلے کے متناسب ہے تو وہ کبھی بھی نہیں گئے۔ اسی طرح ایک ٹکٹ بہت ہی چھوٹا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ انجام کار اس میں صرف زادے ہی باقی رہ جائیں گے، باوجود اس کے کہ زادیوں میں کسی طرح کی کمی نہیں ہوتی اور اضلاع برابر چھوٹے ہوتے جاتے ہیں۔ لہذا قبل اس کے کہ ہم اس بات کا فیصلہ کریں کہ محض لذت والہم بھی بھی تجربے کو مرکب کر سکتے ہیں، یا نہیں بہتر ہو گا کہ ہم حسیت اور وقوف اور حسیت اور ارادے کے باہمی تعلق کی تحقیق کریں جس حد تک کہ اب ہم ان کا مشاہدہ اس درجہ پر کر سکتے ہیں، جہاں کہ یہ سب موجود ہوتے ہیں۔ یہ تحقیق ہمارے دوسرے سوال کے مساوی ہوگی۔

عام الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ جس حالت ذہن کا ہم اس وقت بلا واسطہ مشاہدہ کر سکتے ہیں، اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ (۱) ہم کو ایسے تغیر کا وقوف ہوتا ہے جو یا تو در اشیا خارجی میں واقع ہوا ہے یا ہمارے بالطنی خیالات میں (۲) ہم کو اس تغیر سے لذت حاصل ہوتی ہے یا الہم۔ اور (۳) یہ کہ لذت یا الہم محسوس کرنے کے بعد ہم لذت آفرین تغیر کو باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اس بھی زیادہ خواہش الہم انگیز تغیر کو دفع کرنے کی ہوتی ہے لیکن ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہوتا کہ حسیت بلا واسطہ یعنی اس فعل کی مداخلت کے بغیر جو اس کے پیدا ہوتا ہے ہمارے احساسات یا ہمارے موقعہ محل کو تبدیل کرتی ہے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ ہمارے احساسات وغیرہ اس کو بہت سرعت اور یقین کے ساتھ بدل دیتے ہیں یعنی یہ کہ صورت حال یہ نہیں ہوتی کہ

بقیہ ماتیہ نسخہ گزشتہ۔ ہمارا بلا واسطہ تجربہ کا علم اور حسیت انتہائی کم انداز میں ہوا
 کے سے اور عقائد کی نکالت سنیز ماؤسلی (Maudsley) (میریوینڈسٹر ٹول (Münsterberg)
 اور ٹچنے کی ہے۔ دیکھو ولا، عناصر نفسیات (صفت)

پہلے حسیت متغیر ہو، اور بعد میں احساسات، اور اکالات، یا تصورات، بدلیں، بلکہ یہ احساسات، اور اکالات، یا تصورات، بدل کر اس حسیت کو بدلتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتی ہے، مختصر یہ کہ حسیت، ایک منکول ہے، جو بغیر علت باقی نہیں رہ سکتا، اگر تہہ ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی علت، قریب، مختلف عوارض، حالات میں حسیت کی مختلف مقدار، یا مقدار، حالت، پیدا کرے۔ جب ہم تجربہ کے اس پہلو سے جس کو آخذ، یا وصول کہندہ کہتے ہیں، اس پہلو کی طرف آتے ہیں، جس کو فعلی، یا اشتہائی کہتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ حسیت، ان مثالوں میں، جن کا ہم وضاحت کیے ساتھ مشاہدہ کر سکتے ہیں، ہمارے کسی تجربہ کا واحد عنصر، تلقیناً نہیں ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ روزمرہ کی گفتگو میں لذت کو پسند کرنا، اور الم کو ناپسند کرنا کہتے ہیں، لیکن یہ یا تو بے معنی تکرار الفاظ ہے، یا یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ خوش ہونے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں، اور الم آگین ہونے کے وقت الم آگین، یا پھر یہ ایک مخفف بیان ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے، کہ ہم سرت آفرین اشیاء کو پسند کرتے ہیں، اور الم انگیز اشیاء کو ناپسند، یا ناخوش کہتے ہیں، ہم گرم ہونا پسند کرتے ہیں اور بھوک کو ناپسند، یا دیکھنا چاہتے ہیں، کہ گرمائی اور بھوک، احساسات ہیں، یہ حیات۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اپنے مشاہدہ کی حدود کے اندر اندر ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ حسیت کسی نہ کسی کم و بیش معین احضار کا لازمہ ہوتی ہے، اور یہ احضار اس حسیت کی وجہ سے مرغوب ہو جاتا ہے، یا مکروہ۔ بالفاظ دیگر حیت ایک سرت آفرین، یا الم انگیز احضار، یا موقع سے تعلق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ احضار یا موقع، حسیت کے دو طرح میں منقسم ہو جاتا ہے، کیونکہ اول تو یہ اس حسیت کی علت ہے، اور دوسرے اس حسیت سے پیدا ہونے والے فعل کی غایت، پسند، یا جو واقعات، کہ حسیت کو قوت اور ارادے سے تمیز کرنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، وہی اس قیاس کی مخالفت اور تردید بھی کرتے ہیں، کہ شعور کسی وقت بھی سام تر

لے Receptive لے اگرچہ صحیح سنوں میں صحیح ہو، یہ اس قسم کا تبادلہ، یا باطل نہیں ہوا ہے

محبوب بجم + (صفت)

حسیت ہو چکا ہے۔

لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس قیاس کی ظاہری خوشنمائی اور خوبی زیادہ تر اصطلاحات سننے پھیسے استعمال کا نتیجہ ہے۔ کانٹ کے قبل کے اکثر، اور زمانہ حال کے بعض ناہمدین نفیات لذت والہ کو احساسات کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ لذت والہ ان معنوں میں تصورات نہیں (کولاک ان کو تصورات ہی کہتا ہے) جن معنوں میں لمس اور ذائقہ، رنگ آواز احساسات ہیں یعنی یہ کہ لمس اور ذائقہ تو کوئی مقام رکھتے ہیں، اور لذت والہ میں یہ صورت نہیں ہوتی اسی طرح آواز اور رنگ باہر کی طرف پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اور لذت والہ میں یہ بھی نہیں ہوتا۔ پھر یہ احساسات اور حرکات کے ساتھ مل کر عالم خارجی کے درکات، یاد و انات، کی صورت بھی اختیار نہیں کرتے۔ احساس اور حسیت میں یہ غلط سمجھ زیادہ تر نتیجہ ہے اس بات کا کہ درد کی اصطلاح ایک خاص عضوی احساس کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے اور ناپسندیدگی کی خالص موضوعی حالت کے لئے بھی لیکن اردو میں یہ دو چیزیں نہیں آتی۔ کیونکہ یہاں مقدم الذکر کے لئے درد کی اصطلاح ہے۔ اور موخر الذکر کے لئے اہم کمی (مترجم) تاہم عضوی درد، جو بلاشبہ بہت نامرغوب ہوتے ہیں، نہ صرف ہیشہ ایک کم و بیش یقین مقام رکھتے ہیں (اور اس حد تک یہ گواہ و قوف ہے)، بلکہ انہیں اکثر اذیت رساں، تکلیف دہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جاتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ایک مخصوص خارجی کیفیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ باہرین نفیات کسی یا کسی ذریعے سے احساس میں ”دو پہلوؤں“ (بین) یا ”خاص“ (کانٹ) کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک محسوس یا عقلی ”یا کہنی“ ہوتا ہے۔ اور دوسرا ”تاثری“ یا ”بذنی“۔ موخر الذکر کو احساس کی ”حقیقت حسی“ بھی کہا جاتا ہے۔ ”پہلو“ کی اصطلاح ایک استعارہ ہے اور ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ اور لذت والہ کو محدود معنوں میں احساس کے خواص کہنا ایک گھلی ہوئی نفیاتی بریت ہے۔ لیکن اس وقت جس بات سے ہم کو تعلق ہے وہ یہ ہے کہ جب حسیت

شعور کا ادلی اور استبدادی عنصر کہا جاتا ہے تو اس میں خالص لذت و الم کے علاوہ
 اور بھی کچھ شامل کر لیا جاتا ہے۔ ہماری مراد کسی ایسی خصوصیت یا کیفیت اسے ہے
 جس سے ایک لذت آفرین، یا الم انگیز احساس، دوسرے لذت آفرین، یا الم انگیز
 احساس سے تمیز ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس طرح کہ ہم سلسلہ حیات
 میں نیچے کی طرف آگئے ہیں، اسی طرح نام نہاد احساسات کی حقیقی
 خصوصیات برابر کم ہوتی جاتی ہیں۔ پھر اس کے ساتھ جن عضویوں کے
 آلات حس بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں وہ ان عضویوں کے لئے جگہ
 خالی کرتے جاتے ہیں، جن کے آلات حس متفرق نہیں ہوتے۔ لیکن یہ فرض
 کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ امیسا تک میں حرارت و دباؤ، یا
 اندرونی رطوبات کے تغیرات کے تاثرات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں
 اگرچہ یہ تمام تغیرات اس کی حیات میں پیدا ہوں یا اس کے لئے مضر ہوتے ہیں، اور
 اس لئے ان کا کسی نہ کسی صورت میں لذت آفرین، یا الم انگیز ہونا ضروری ہے۔
 لہذا بہت مجموعی یہ کہنے کی بنا ہو جو ہے، شعور کے تمام مختلف و خاص
 کو حسیت کی پیداوار بنانے کی کوشش نتیجہ ہے غنجلگوں کو صاف کرنے کی
 مشابہ کارانہ کوشش کا، اور اس میں خود حسیت کی اصطلاح کا ابہام
 بہت مدد کرتا ہے اگر حسیت سے ہماری مراد ایک خالصتہ موضوعی حالت
 ہے، جو لمحاظ مشاہدہ سلسلہ بدلتی رہتی ہے، اور جو بھی سمجھی اپنے اکیلائی پہلو
 لذت کو بدل کر سلبی یا مخالف پہلو دالم، اختیار کرتی ہے، یا بالعکس، تو یہ
 خالصتہ موضوعی حالت ایک موافق، یا غیر موافق شے پر دلالت کرتی ہے، جو
 نفسیاتی حیثیت سے اس شے کو معین کرتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر حسیت
 کو اس حالت اور اس حالت کی علت دونوں کے لئے استعمال کریں تب
 ہو سکتا ہے کہ اس طرح کی حیات کے ایک سلسلہ شعور پر مشتمل ہو لیکن اس
 حالت میں ہم دو استبدادی امور کو ان میں سے ایک کے نام کے تحت
 جمع کرتے ہیں۔ لہذا حیات نفسی کی سادہ ترین صورت نہ صرف ایٹ
 ذری حسیت موضوع کو شامل ہے، بلکہ اس میں ایٹ ایسا موضوع بھی

داخل ہے۔ جو کیفاً قابل تمیز معروضی احضارات بھی رکھتا ہے اور یہی معروضی احضارات اس کی حسیات کی علت ہوتے ہیں۔

احضارات

(۴) اب ہم کو یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ وقت کا حیات نفسی کے لازمی عنصر کی حیثیت سے کیا مطلب ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہتا پائے کہ احضار کی اصطلاح کا کیا مفہوم ہے۔ نفسیات کی ترقی میں وہ قدم بہت اہم تھا، جب لاک نے ”وہ نیا طریقہ تصورات“ متعارف کیا، جو کسٹلنگ فلیٹ کے خیال میں دلچسپ بھی تھا، اور خطرناک بھی۔ لاک نے اس سے کہا تھا، کہ تصورات سے مراد اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں، جو فکر کرنے میں ہمارے ذہن کی بلا واسطہ معروض ہوتی ہے۔ اور جب ہیوم نے اس اصطلاح کو ان معروضات میں سے صرف بعض، یا کہنا چاہا کہ ان معروضات کی ایک حالت تک محدود کیا، تو اس کا قدم گویا معکوس تھا۔ ہیوم نے صرف احیاء تصورات، یا تشالات کو تصورات کہا۔ نفسیات کی تاریخ بالکل صاف طور پر بتاتی ہے کہ اس میں اہم ترقیاں صرف ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی ہیں جنہوں نے اس نئے طریقے تصورات کا دامن مضبوطی سے پکڑے رکھا ہے۔ لازم کے ”قوانین“ کی تدوین اور ان قوانین کے اکثر بار اور استعمالات اور تمام ہر بار درجی نفسیات اس کی شہادتیں ہیں حقیقت یہ ہے کہ ایسی اصطلاح کے استعمال سے ہم قوامی نفسیات کے توہم، اور ان کی نقول گوئی سے بچ جاتے ہیں۔ لیکن خود یہی مندرجہ ذیل اہم تعمیم کی علامت ہے۔ تجربے کے تمام مختلف اجزاء ترکیبی جن کو احساسات، حرکات، درکات، تشالات، وجدانات، تصورات، خیالات، تہنیں ہیں، دو خصوصیات مشترک رکھتے ہیں:- (۱) ان کی طرف کم و بیش توجہ کی جاتی ہے اور (۲) انہیں مختلف طریقوں سے ملایا جاسکتا ہے، اور ان کا احیا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں دونوں کو

احضار کی عام اصطلاح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ احضار جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے وہ لاک کی اصطلاح Idea اور کانت و ہر بارٹ کی اصطلاح Vorstellung کے لئے بہترین لفظ ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احضار دو گانہ تعلقات رکھتا ہے ایک براہ راست موضوع سے، اور دوسرا دیگر احضارات سے پہلا تعلق، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس واقعہ کا ہم معنی ہے کہ ایک احضار کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ کہ موضوع اس کے کم و بیش واقف ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اس کے ذہن میں آیا اس کے سامنے ہوتا ہے بحیثیت حاضر ہونے کے احضار کو ایک معروض، یا شاید "لغسی معروض" کہنا بہتر ہو گا۔ اس طرح یہ اس چیز سے تمیز ہو جاتا ہے جس کو عام طور پر "طبعی معروض" کہتے ہیں، اور جو بلا واسطہ احضار سے علیحدہ ہوتی ہے، یعنی جو موضوع سے بالکل آزاد تصور کی جاتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لاک نے اس کے لئے یہی نام تجویز کیا تھا۔ تاہم اسکا فی خلتا بحث سے محفوظ رہنے کے لئے بہتر یہی ہو گا، اگر "معروض" کو ان معنوں میں استعمال نہ کیا جائے بلکہ کم از کم ایک بات ایسی ہے کہ جس کی وجہ سے ان معنوں کو جو محدود ترین اور قدیم ترین ہیں، کلی طور پر نظر انداز کرنا ہی مناسب ہو گا۔ وہ بات یہ ہے، اس سے ہم متین طور پر، اور کسی وجوہاتی نظر پر کی طرف اشارہ کئے بغیر، اس خیال کو بیان کر سکتے ہیں، جو ہماری اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق، تجربہ کا اتنا ہی واقعہ ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس مبہم اور فریب وہ لفظ شعور پر اعتماد کلی رکھیں، یا اپنے آپ اس عقیدہ کا قائل بنائیں کہ احضارات اس موضوع کے تغیرات سے

۱۔ احضار کے یہ دو معنی اگرچہ روز بروز عام ہوتے جا رہے ہیں لیکن ابھی ان کو ہر ایک فلسفہ نے قبول نہیں کیا۔ مختلف مصنفین نے جو مختلف معنی اس کو دیئے ہیں ان کی بحث اور جن معنوی کو ہم نے اختیار کیا ہے ان کی حمایت میں بنواڈے مان (Benno Erdmann) نے جوئی کے ایک رسالہ میں مضمون لکھا ہے مصنف (۱) اصطلاح کی تاریخ کے لئے دیکھو صفحات درجہ صفحہ ۶۰۶، حاشیہ مصنف (۱) ۱۰

جانے جا نہیں، جس کے سامنے وہ حاضر ہوتے ہیں، بہتر یہ ہے کہ ہم ان تمام باتوں کو ترک کر کے کہیں کہ احضارات معروضات ہیں، اور یہ کہ معروضات و موضوعات کا تعلق (جس تعلق ہی کی وجہ سے ایک معروض بنتا ہے، اور دوسرا موضوع) احضار ہے چونکہ صرف معروضات ہی بہ تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کو بلا تامل احضارات کہہ سکتے ہیں۔

یہاں تھوڑی دیر طعیر کر اس اعتراض پر غور کر لینا چاہئے جو مندرجہ بالا تقریر کے وجود، لازماً کیا جائیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ احساسات کو معروضات نہ کہنا چاہئے، یہ کہ ”یہ احوال موضوع“ ہیں، اور یہ کہ ان کو معروضات کہنا فہم عامہ کی ادعائی تصدیق ہے۔ اب اگر اس سے مراد یہ ہے کہ (۱) یہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے، اور انتہائی طور پر، کسی طرح کے موضوعی تغیرات ہیں، تو ہر نفسیات اس سے انکار کرنے کی اتنا ہی مجاز ہے، جتنا اس کے اقرار کرنے کی۔ لیکن اگر مطلب یہ ہے کہ (۲) احساسات تجربہ کرنے والی ذات کے مشنوں کی صورت میں حاضر ہوتے ہیں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ عقیدہ خاص موضوع، یا خالص الینو، اور اس طیف احضار، یا معروض، میں خلط مبحث کا نتیجہ ہے جس کو تجربی یا حیاتی، الینو کہتے ہیں۔ خود اپنا شعور کھنڈنے والا موضوع نہ صرف احساس کا الگ ہو سکتا ہے، بلکہ وہ اس کو بیان بھی لیتا ہے کہ یہ اس کا اپنا احساس ہے۔ الفاظ و گروہ احساس اور تجربی ذات کے اس احضار میں تعلق کی شناخت کرتا ہے جس پر شعور ذات دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ ایک معروض اور دوسرے معروض کے درمیان رابطہ کی حیثیت سے احساس کی معروض (نفسیاتی معنوں میں) نوعیت کو اور زیادہ واضح کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ رابطہ بحیثیت ایک خارجی، تعلق کے، حدود و متعلقہ میں سے کسی ایک کے مشنوں کی صورت میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ (۲) ایک موضوع جس کے احضارات تمام ترا احساسات ہیں، موضوع اور معروض کے درمیان فرق کو معلوم نہیں کر سکتا اور اس لئے اس قسم کے

کسی فرق کا وجود ہی نہ ہو گا۔ اس اعتراف میں ایک معلومہ تجربہ کے نقطہ نظر اور اس تجربہ کے بیان کے نقطہ نظر میں پوشیدہ خلط بحث ہے۔ یاد ہو گا کہ ہم نے اس کو دو ماہ نفسیات کا مطالعہ کہا ہے۔ ایک بچہ جلد از رنگ دیکھ کر خوش ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو ایک معروض کے رو برو نہیں سمجھتا اور نہ وہ رنگ کو موضوعی تاثر خیال کرتا ہے۔ ہم پر واجب ہے کہ ہم اس کی حالت ذہن کو نہایت دیانتداری اور صداقت کے ساتھ بیان کریں لیکن ہمارے پاس کوئی وجہ اس بات کی نہیں کہ ہم ان اصطلاحات کو ترک کر دیں جن کے مقابلے کی کوئی حسد اس کے شعور میں نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات اس کے شعور کو بیان کرنے کے لئے استعمال کی جائیں۔

اب رہ گیا یہ اعتراف کہ (۴) اس تمام تقریر کے باوجود بھی فہم عبادہ احساسات کو ذات ہی کے تاثرات سمجھتی ہے، یہ اس صورت میں سامنے آئے یا نہ آئے، اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی نگاہ میں تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے لیکن جب فہم عامہ کا ذرا سختی سے جائزہ لیا جاتا ہے تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جسے نفسیات کا چاشنیہ کہا جاتا ہے، جہاں ہمارا معمولی فکر اس تجربہ کو داخل کرتا ہے، جس کو سائنس علیحدہ رکھنا چاہتی ہے۔ اگرچہ ایک واقعہ ذہن سے مقابل کے واقعہ جسم تک جانا ناممکن حیثیت سے تو طول ال ہے، تاہم اگر ہمارے عملی مقاصد ان دونوں میں گہرا تعلق پیدا کر دیتے ہیں، تو ہم ان دونوں میں صرف باضابطہ فکر ہی سے نمیکر سکتے ہیں۔ احساس کی تعبیر یہی حالت ہے۔ احساس کا معمولی تخیل تو اس تعریف کے مساوی ہے، جو ہیملٹن اور مینسل نے اس کی ہے۔ یعنی یہ کہ ”خاص احساس ہمارے جسم کے بعض تاثرات کا شعور ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ جسم ایک ذی حیات عضو یہ ہے“ اور چونکہ ہم تمام فکر میں جسم کو ذات کا حصہ سمجھتے ہیں، اسی لئے ہم احساسات کو موضوعی تغیرات سمجھنے لگ جاتے ہیں لیکن جب ہمارا طریق بحث احساس کے عام تخیل میں سے عضویاتی دلائلوں کو خارج کرنے پر مجبور کرتا ہے،

تو پھر ہم ذات شاعر، اور ان جہانی تاثرات کو جن کا اس ذات کو شعور ہوتا ہے، اسی قدر وضاحت سے علیحدہ کر سکتے ہیں، جس قدر کہ احضارات کی اور صورتوں میں موضوع و معروض کو بہ ذات بہتیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ واقعات یا ان کے متعلق ہمارے لازمی تصورات میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس امر کی مانع ہو کہ اس شے کو جس کا نفسی احیا یا اشتکاف ہو سکے، خواہ وہ کیسی ہی سادہ کیوں نہ ہو کسی موضوع یا نفس کا معروض کہ سیکھیں جس کا احضار اس کے سامنے ہوا ہے۔

موضوع کی حد تک یہ احضاری تعلق اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جس کو کسی بہتر اصطلاح کے نہ ہونے کی وجہ سے، توجہ دیا جاتا ہے۔ یہ یاد رہے کہ ہم یہاں توجہ کی اصطلاح میں اس چیز کو بھی شامل سمجھ رہے ہیں، جس کو عوام نے تو سمجھی کہتے ہیں۔ اگر توجہ کو ان تمنوں میں استعمال کیا جائے، تو یہ شعور کے صرف ایک حصہ پر حاوی ہوگی، یعنی صرف اس حصہ پر، جو ذہن یا مفہمیت کہا جاسکتا ہے، مطلب یہ کہ اس میں کم از کم اتنی فعلیت ہو کہ، وہ ارتکانات کو وصول کر سکے۔ موضوع کی توجہ معروض کی شدت پر دلالت کرتی ہے، یہاں تک کہ ہم شدت کو ایک احضار کا ماحول کہہ سکتے ہیں، جس کے بغیر یہ بالکل بیجا ہوتا ہے۔

احضارات کے باہمی تعلقات یعنی ان کے اختلاط و اجتماع، اور احیاء کا امکان، جس پر ان کی دوسری خصوصیت موقوف ہوتی ہے، بنفسہ بہت اہم ہوتے ہیں، تاہم یہ امور ایسے نہیں، کہ موجودہ عام تحلیل میں ان پر غور کیا جائے۔ لیکن ایک بات اس قدر اساسی ہے، کہ ہم اس کی طرف سے لکھنیں بند نہیں کر سکتے۔ ہماری مراد اس پس منظر ہے، جس کو عام طور پر شعور کی وحدت، یا اس کا تسلسل، کہتے ہیں، اور جس پر ہم کہیں اور (دیکھو) بند (غور کر چکے ہیں) طبعی نقطہ نظر سے اور ذمہ زندگی میں، ہم ان سلسلہ دیکھو کائنات کا ادراک کی پیش بینیوں کا اصول:۔ نام نہاد ہیں سمجھتے، جو احساں کا معروض ہے، شدتی مجہم کہتی ہے:۔ (صنف،

اشیاء کا ذکر کر سکتے ہیں، جو منفرد، قائم بالذات اور ہر لحاظ سے متمیز افراد ہوتی ہیں۔
 چنانچہ الو کی آواز کو طبعی حیثیت سے جاندار کی روشنی سے کوئی تعلق نہیں۔ آواز
 یا روشنی، الو یا جاندار میں سے کوئی چیز حاضر، باغائب ہو کر اس سلسلہ اشیا
 میں کوئی تئیرپنڈا نہیں کرتی، جس سے دوسرے کو تعلق ہے لیکن میں ان کا
 ادراک کرنے والا ہوں۔ میرے لئے یہ ایک کل کے اجزاء ہیں، نہ صرف اس لئے،
 کہ ایک کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے سے اور دن کی شدت کم ہو جاتی ہے،
 بلکہ اس محاذ سے بھی کہ جب توجہ ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے،
 تو یہ کسی خلا کو عبور نہیں کرتی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ یہ ایک کل کے اجزاء
 ہیں، بلکہ ان کا موجودہ تعین ایک تدریجی تفرق کا نتیجہ ہے۔

اس وقت سالہا سال کے تجربے کے اثرات کو محو کرنے کا خیال
 ہی ہمارے لئے ناممکن ہے۔ نہ ہم اپنے طفلانہ احضار کی اس وقت کی کوئی
 تصویر قائم کر سکتے ہیں، جب ہمارے مقاصد نے ہم کو کسی چیز پر عادت توجہ کو نا،
 اور باقیوں کو نظر انداز کرنا نہ سکھا یا تھا۔ اکثر چیزیں، جن کو ہم اس وقت
 دیکھتے ہیں، اور اکثر آوازیں، جن کو ہم اس وقت سنتے ہیں، اس وقت نہ صرف
 تمام میدان بصارت، یا غیر متمیز آواز کے مجموعہ، کا احضار ہوں گی، بلکہ نفس
 مناظر و اصوات میں بھی موجودہ وضاحت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ
 جس قدر چھپے کی طرف ہم چلتے جاتے ہیں، اسی قدر قریب ہم اس مجموعی احضا
 کے ہوتے جاتے ہیں، جو ایک عام سلسلے کی صورت رکھتا ہے، اور جس میں
 تمام فرد ق پوشیدہ و مضمر ہوتے ہیں البتہ اہمیات کی طرح نفسیات
 میں بھی وہ اصول کام کرتا ہے جس کو تدریجی تفرق، یا تخصیص، کا اصول کہتے ہیں۔
 یہ اور احیاء و تلازم کے واقعات ان متعدد نسبتہ متمیز احضارات کی ایک
 خاص عصبی زمین، یا بنیاد، کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو اسی عصبی زمین، یا

سٹ عملہ الامول کو فون فیر (Von Baer) کا قانون کہتے ہیں۔ قانون یہ ہے کہ ابتدا عام سے خاص کی طرف
 ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تدریجی تفرق ہر جگہ و فیض اور ساخت و دونوں کی ترقی پر دلالت
 کرتا ہے اور یہ کہ حوکی، یا سکیونی اعظم کوئی، یا ماحولی خاص کی ملت ہوتے ہیں، نہ بالکس (منصف)

نبیاء میں بتدریج متمیز یا انجام کار اس پر مبنی کئے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ شعور کی اس وحدت و تلسل کا ہم معنی ہے جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی ذات شاعر کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اس عام حقیقت میں بھی ایک صنف اشیا ایسی ہے جو خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے۔ ہماری مراد حرکات یا حرکی احضارات ہے۔ یہ احضارات کئی طرح کی بھی قابل احیاء اور قابل تلازم ہیں۔ یہ بھی ایک منتشر اور پھیلی ہوئی قابلیت حرکت (جو سوائے جذبی اظہار کے دیکھ نہیں) ہونے سے متفرق ہو کر وہ وضاحت اختیار کر سکتے ہیں جو ان کو ایک بانغ المرئیان کے تجربہ میں حاصل ہے اس پر تفصیلی بحث عنقریب کی جائے گی جسیت پر موقوف ہونے کی وجہ سے حرکات کی مخصوص ترین نوعیت پیدا ہوتی ہے، یعنی طبعی عوارض حالات میں یہ مبین اور قابل بیان نفسی مقدمات رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ احساسی احضارات سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ احساسی احضارات میں یہ مقدمات بالکل مفقود ہوتے ہیں بغیات مخصوص مناظر و احوالات کی ترتیب کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ لیکن جس ترتیب میں کہ ان کے بعد حرکات پیدا ہوتی ہیں ان کی مناسب و موزوں توجیہ صرف بغیات ہی کر سکتی ہے۔ شام پرندوں کو توبیر کرواتی ہے اور لومڑی کو جھل جھل بھڑک ہے۔ شیر کی آواز سے گلیڈر توجیع ہو جاتے ہیں، اور بھٹیس منتشر۔ ایک ہی احساسی احضار کے بعد اختلاف حرکات و حقیقت نتیجہ ہے اس پسند کا جس کو ہم موضوعی ترجیح یا انتخاب کا اصول کہہ سکتے ہیں۔ اس اصول میں تجربے کی اولی طور پر عملی نوعیت (جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے) بالکل صاف ظاہر ہو جاتی ہے لہذا اس نام سے ہم اس واقعہ کو ظاہر کریں گے کہ احساسی احضار کے جن تئید و تنیرات کا فرو کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں سے پسند ہی ایسی واضح اور قطعی حسیت کا سبب بنتے ہیں، کہ جس کی وجہ سے وہ امکاکی رغبت، یا نفرت، کی اشیا بن جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حرکات ہی کی بدولت ہم مخلوقات حالات بن جانے سے

محفوظ رہتے ہیں، اور ان ہی کی بدولت ہم موضوعی انتخاب کا نام لے سکتے ہیں۔ اس طرح ہماری دھیمیوں کا استحضار ان حرکات کے استحضار کے ساتھ متکلف ہو جاتا ہے جن کے ذریعہ یہ دلچسپیاں مستحق ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ توجہ کا کوئی جماؤ ایک شدت انگیز شے (جو صرف خیال میں موجود ہے) میں مطلوبہ شدت تو پیدا نہ کر سکا، لیکن یہ استحضار حرکت کے خیال کو واقعے میں بدل دیتا ہے، اور اس طرح حرکت کے ذریعہ سے ہم مطلوبہ حقیقت حاصل کر لیتے ہیں۔ اس میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ یہ استحضار بھی ایک طرح سے توجہ کئے جانے کے مشابہ ہے۔

طلب

(۵) اس طرح ہم طبعی طور پر تجربے کے اس تیسرے جزو پر پہنچ جاتے ہیں جو عام طور پر مسلم ہے۔ اب ہم سوال کرتے ہیں، کہ طلب، یا کہنا یا بنے، کہ طلبی فعل سے ہم کلام کر لیتے ہیں؟ اس میں دو سوالات ہیں، جو کم و بیش خلاط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک سوال تو محرک، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، بنیاد فعل کا ہے یعنی یہ کہ فعل صادر ہی کیوں ہو؟ دوسرا سوال وسائل کا ہے یعنی یہ کہ سینا افعال کس طرح صادر ہوتے ہیں؟ پہلا سوال اولیٰ طور پر طلب اور حسیت کے ربط سے تعلق رکھتا ہے۔ اس وقت ہم کو صرف دوسرے سوال پر غور کرنا ہے جس میں ارادی حرکت میں پہلے حرکت کا خیال، یا باز احضار، ہوتا ہے، اور سب سے آخر میں حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ ایک نیا احضار ہے، جس کو ہم سرمدست اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اس میں باز احضار بھرا جاتا ہے اور اس وجہ سے یہ اس شدت وضاحت اور ٹھوس پن کو حاصل کر لیتا ہے، جس کو ہم حقیقت کہتے ہیں۔ لیکن یہ تغیر کس طرح ہوتا ہے؟

جہاں تہ اور بظاہر سادہ تر فعل اضطراری کی طرف اشارہ کر کے اس کی توجیہ کی کوشش اکثر کی گئی ہے اور فعل اضطراری میں ان افعال کو شامل سمجھا گیا ہے جن کو حساسی حرکی اور نصوری حرکی کہتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام صورتوں میں فعل ایک ”متعلق“ احساس یا خیال کی شدت کے انتقال کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر اتفاق، یا سوء اتفاق سے ایک ہی حساسی احضار دو یا زیادہ متولد حرکی تغیرات کے باعث ہو، اور یہ تغیرات متخالف ہوں تو کہا جاتا ہے کہ ایک مارضی حالت رکاوید پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب انجام کار ان میں سے ایک غالب آجاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ایک حالت شعور پیدا ہوتی ہے جو اس چیز کو ظاہر کرتی ہے جس کو ہم ارادہ کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک محض افتراض ہے اگر معین حساسی، یا حرکی، احضارات طلب سے قبل ”متطابق“ یا متکلف ہوتے ہیں اور یہ کہ ارادہ اس جگہ شروع ہوتا ہے جہاں قسری، یا اضطراری، فعل ختم ہوتا ہے۔ یہ افتراض و اصل نفسی اور طبیعی عناصر کو خلط ملط کرنے کی قدیم عادت کا نتیجہ ہے اور یہ عادت نفسیات جدیدہ کے لئے زہر قاتل ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ حساسی اور حرکی احضارات آخر متکلف کس طرح ہوتے ہیں؟ حساسی اور حرکی باز احضارات کے کسی گہرے تعلق کی واحد نفسیاتی شہادت ہم کو انسانی مہارتوں میں ملتی ہے جن کو ہٹارٹلے نے ”مناوومی طور پر قسری“ حرکات کہا ہے۔ لیکن ان سب سے قبل ”ارادی“ یا شعوری حرکت ہوتی ہے چنانچہ ہر بوٹ سپنسر کا قول ہے کہ ”جو بچہ چلنا سیکھ رہا ہے وہ ہر حرکت کرنے سے قبل اس کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہر نفسیات کو چاہئے کہ اس کو اپنے لئے نمونہ قرار دے اور یہ فرض کر لے کہ وہ قسری افعال جو اس کے احاطہ علم میں آتے ہیں، ان معنوں میں ثانوی طور پر قسری ہوتے ہیں اور یہ کہ خود اس نظر، یا اس کے آبا و اجداد کے تجربہ میں ارادہ

یا شعور ہی فعل، عادت سے قبل موجود ہوتا ہے۔

لیکن اگر یہ طریق بحث ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم احساسی حرکی افعال کو ارادی افعال کی بتدلی، یا میکائیکی صورت سمجھیں، بجائے اس کے کہ ارادی افعال کو کسی طبیعی صورت سے بتدینک متفرق خیال کریں، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ دو متبادل حرکات میں سے ایک کے انتخاب کے وقت کیا ہوتا ہے؟ بلکہ ہم یہ عام تر سوال کرتے ہیں، کہ جب حسیت کے زیر اثر کوئی حرکت ہوتی ہے، تو کیا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس عقیدے کے مطابق ہونا یہ چاہئے کہ سادہ ترین معین طود پر قصدی حرکت سے قبل کوئی اور اس سے بھی زیادہ سادہ حرکت ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک مخصوص حرکت جب قصد کی جاتی ہے، تو وہ محقق ہونے سے قبل، ایک خیالی احضار کو مندرجہ کر رہی ہے۔

لیکن پھر یہ خیالی احضار، چونکہ باز احضار ہوتا ہے، لہذا یہ ایک گزشتہ واقعی حرکت کو بطور اپنی اصلیت کے فرض کرتا ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس شکل میں سے باہر نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے، یعنی یہ کہ جو حرکات لذت والہم کو براہ راست ظاہر کرتی ہیں، وہ اولیٰ سمجھی جائیں، اور ارادی حرکات کو ان کی ترقی یافتہ صورت۔ ابتدائی جذبی اطہارات کا دھندلاہٹ اور انتشار ہمارے اس قول کی تائید میں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ انتشار حرکی احضارات کے تسلسل پر شاہد ہے، اور یہ تسلسل اس تسلسل کے متوازی ہے، جس پر ہم نے احساسی احضارات کے ضمن میں بحث کی ہے۔ تجربہ کے دوران میں یہ تسلسل، دونوں صورتوں میں، متفرق ہو کر علی الترتیب نسبتہ نمیز اور علیحدہ حرکات و احساسات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

۱۵ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا بہتر ہوگا، کہ باہن پہلا شخص تھا جس نے اس چیز کی اہمیت کو تسلیم کیا، جس کو جی، ایچ، لوئس G. H. Lewes نے انتشار کہا ہے، ہم نے بھی یہاں اس اہمیت پر دیا ہے، لیکن باہن جذبی اطہات کو بھی فعل کی امکانی ابتداء سمجھا ہے، اگرچہ آخر میں چلی گئی تھی، اس خیال کو ترک کر کے اپنے مخصوص عقیدہ "خودروی" (Spontaneity) کو اختیار کیا، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے:

لیکن احساسات کی حالت میں تو ہم صرف نتیجہ کر سکتے ہیں اور وہ بھی بہت
 دیر پھر کے بعد کہ ان میں اطلاقی علیحدگی نہیں، بلکہ یہ گویا ایک ضخیم و جمیع احساس
 کے اجزاء ہیں۔ اس کے مقابلے میں حرکات کی صورت میں ہم قومی و شدید جذبے
 کے زیر اثر اس شاسل کا بالراست تجربہ کر سکتے ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس طرح
 کا حرکتی سلسلہ فعل کی اس منتقل تیار ہی، یا کہنا چاہئے کہ اس مسلسل متولد صدور
 فعل کا لفظیاتی مقابل ہے جس کو قدیم ماہرین عضویات "حالتی لفظ" کہتے تھے،
 اور جسے آج کل "ہیکلی حالت" کہتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ جس عضو کے احساسی
 اعصاب کاٹ دیئے جاتے ہیں اس میں سے یہ ہیکلی حالتیں غائب ہو جاتی
 ہیں۔ اگر شخاع میں درآئندہ مہجانات کی معمولی رو نہ پہونچے تو یہ ان اثرات
 کا ایصال نہیں کرتا، جس سے یہ حالت باقی رہتی ہے اور ہمارے پاس یہ باور
 کرنے کے وجہ ہیں کہ اس طرح کا قریبی تعلق ہر جگہ یعنی احساس اور حرکت،
 حرکت اور احساس میں بھی پایا جاتا ہے۔ ہر ماہرہ عضویات جانتا ہے کہ احساس
 اور دوران خون، تنفس اور ریزش، کی سی عضویاتی حرکات سے درمیان
 بلاشبہ ایک بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ممولاً تو یہ تعلق ہماری حیات شاعرہ پر
 صرف اس وقت اثر آفرین ہوتا ہے جب اس سے وہ "احساسیت عامہ"
 متاثر ہوتی ہے جس کی وجہ سے کہنا چاہئے کہ ہم زندہ اور بیدار نظر آتے ہیں۔
 لیکن تو سی جذبات سے بہت دور بالکل نمایاں ہو کر "جذبی اظہار" کا جزو بن جاتا۔
 بقیہ حاشیہ موقوف شدہ کہ اس کے مطابق حرکت حیات پر ہوتی ہوئے، سابق ہو جاتی ہے۔ مگر اس
 قبائس کے نام آئندہ دلائل اتنے ہی صحیح ہوں، جتنا کہ صرف بیان ان کو سمجھتا تھا، تب بھی یہ اعتراض بہت
 سنگین ہے۔ جو خیال کہ ہم نے پیش کیا ہے اس پر بین کا اقتراض ہے کہ جذبی اثر تقریباً ہمیشہ تمام مجموعہ
 حرکات پر اثر کرتی ہے اور اس طرح اس سے وہ منفرد تحریکیات مائل نہیں ہوتی جن کی ازادہ
 کی طرف سے ایسے کی باقی ہے لیکن یہ اعتراض کو ناگوار نہ کرنا چاہئے۔ واقعہ یہ ہے کہ جہاں
 قنوع منفرد حرکات ممکن ہوتی ہیں وہاں ان حرکات کے متبادل میں جلتیں یا بند ہیں کے قول کے مطابق "صدور
 فعل کی وہ ان سبکی قابلیت بھی وجود ہوتی ہے جس کو کل کرنے کے لئے صرف ذرا سی شش درکار ہوتی ہے لیکن یہ

اس کی مثال ہم کو خوف میں ملتی ہے جہاں دل دھڑکتا ہے، سانس جلد ہی جلد آتا ہے، ٹھنڈا پسینہ چھوٹ جاتا ہے اور منہ خشک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ تمام حرکات ہمارے لئے اس وقت خالصتہ اضطرابی ہیں، تاہم اصول تشلش اور واقعات ارتقاء ہم کو مجاز گردانتے ہیں، کہ ہم یہ فرض کر لیں، کہ یہ دراصل حسی کی مداخلت کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن ہم یہ فرض کرانے کے مجاز نہیں، کہ حسی کسی وقت بھی محض احساس سے متین ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم حیات کی ابتدا کو تخیل میں نہیں لاسکتے، بلکہ اس کے شروع ہو چکنے کے بعد اس کو متصور کر سکتے ہیں۔ نفسیات ایک لوح سادہ سے اپنے باعث کا آغاز نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک عینی حالت ذہن کی جو سادہ ترین تصویر ہم قائم کر سکتے ہیں، وہ ایسی نہیں ہوتی، جس میں حرکات احساسات سے قبل، یا احساسات حرکات سے قبل، موجود ہوں، بلکہ یہ تصویر ایسی ہوتی ہے، جس میں احساس کے تغیر کے بعد حرکت کا تغیر ہوتا ہے اور حسیت کا تغیر ان دونوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتا ہے۔ لیکن پھر بھی حسی دہی رہتی ہے، جو کہ وہ ہے اس لئے، کہ موضوع کی ایک معلیٰ و مقرر فطرت ہے، یہی حقیقت بنا ہے ایسی ضرب المثل کی جیسے جو چیز ایک شخص کے لئے خوراک ہے، وہی دوسرے کے لئے زہر ہے وغیرہ۔ اس مسئلے کی تمام پیچیدگیوں کو اس طرح صاف کرنے کے بعد اب ہم پھر سوال کرتے ہیں، کہ حسیت کے ذریعے سے حرکت کا تغیر کس طرح واقع ہوتا ہے؟ اس کا جواب جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ توجہ کے تغیر کی وجہ سے حرکت میں تغیر ہوتا ہے۔ جن مشاہدات کو ماہرین نفسیات امنوں گرمی، تقلید اور ہنر طبعیت وغیرہ کے تحت بیان کرتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ جس حرکت کو ہم کرنے والے ہیں، اس پر توجہ کا جمانا ہی اس کے واقعہ صدور کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس طرح کے حالات میں جذبہ یا ارادہ بالضرورت مدلول نہیں ہوتا، لیکن ان سے توجہ اور حرکات کا ہمراہی تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر شخص نے مشاہدہ کیا ہوگا، کہ میٹکا بھی حرکات کے علاوہ باقی ہر قسم کی حرکات کے صدور سے خیالات یا احساسات

کی طرف توجہ میں رکھا و پسدا ہوتا ہے اور بالعکس کسی عجیب ارتسام یا خیال کی طرف توجہ کرنے سے ہماری مہارتی حرکات منقطع ہو جاتی ہیں۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں کہ کسی ایک لمحہ میں ہماری توجہ احساسی اور حرکی احضارات میں، ایک خاص اصول پر تقسیم ہوتی ہے۔ اس تقسیم میں فرق پڑنے سے ان میں سے بعض کی موثر شدت میں فرق پڑتا ہے اور حرکی احضارات کی صورت میں شدت کا تغیر حرکت کے تغیر کے میلان کا ہم معنی ہوتا ہے۔ لیکن یہ تغیرات بلحاظ مقدار اس وقت تک طویل ترین ہوتے ہیں جب تک کہ معلومہ احضارات نمایاں طور پر سیرت آفرین یا الم انگیز نہ ہوں۔

پھر اس صورت کے پیدا ہونے ہی توجہ اور حسیت کے گہرے تعلق کی شہادت بھی مہیا ہو جاتی ہے۔ لیکن جو احضارات یا مجموعات احضارات کہ علی الترتیب لذت آفرین، یا الم انگیز ہوتے ہیں ان کی خصوصیات کو معلوم کرنے کی کوشش سے قبل اس شہادت کو پوری طرح واضح کرنا بہت ہی مشکل ہے اور اس کوشش کو ہم کسی آئینہ باب (باب دوم) تک ملتوی رکھتے ہیں۔ مام العناظ میں کہا جاسکتا ہے کہ لذت فوراً لذت آفرین شے پر توجہ جانے کی طرف مائل کرتی ہے۔ لہذا لذت کے بعد حرکت کا صادر ہونا آئینہ یقینی نہیں ہوتا، جتنا کہ الم کے بعد، ماسوا ان صورتوں کے کہ یہ حرکت ہی لذت آفرین شے ہو، اور یہ محض حرکت کرنے کی خاطر صادر ہو۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت حرکات کو روکتی ہے، ماسوا ان حالات کے جہاں یہ موجود الوقت توجہ کی کفایت شعارانہ تقسیم یا اس کی زیادتی کے ہم معنی ہو۔ اس حالت میں مفروضہ عقیدہ کے مطابق ان میں سے کوئی ایک زیادہ، لیکن غیر مبین (یعنی کھیل کی حرکت کا باعث ہو سکتی ہے) اس کے برخلاف الم کم از کم شروع شروع میں حرکت سے اور بھی زیادہ قریب کے تعلقات رکھتا ہے۔ اسی طرح حرکت بھی الم سے بہت گہرے تعلقات رکھتی ہے، کیونکہ یہ بہت جلد ارادی بن جاتی ہے بجائے اس کے کہ ہم الم انگیز احضارات پر ارادۃ توجہ جمائیں، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف ہماری توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ دوسرے اعناظ میں گھنا

چاہئے کہ یہاں توجہ ہٹائی جاتی ہے لہذا اگر یہ الم انجینر احضار ایک حرکت ہے تو یہ حرکت روک دی جاتی ہے۔ اگر یہ احساس ہے تو ایسی حرکات کی جاتی ہیں، جن سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور ان حرکات میں سے بعض کی وجہ سے اس احساس کا طبعی سرشتیں رک جاتا ہے یہی حرکت رفتہ رفتہ مضطرب کرنے والے احساس کے ساتھ "مشلازم" ہو جاتی ہے اور پھر یہ احساس خود اپنی دو تجویز کرتا ہے۔

انتہا کا خلاصہ (۶) اب ہم اپنی تحلیل کے اختتام پر پہنچ چکے ہیں۔ اس تحلیل کے نتائج کو بیان کرنے کی بہترین صورت شاید یہ ہوگی کہ پہلے ان کو جدول کی صورت میں بیان کیا جائے پھر چند جملوں میں اس جدول کا اصل مفہوم واضح کر دیا جائے۔ دو مختلف عینی تجربات کے مخصوص اختلافات کو نظر انداز کرنے اور یہ فرض کرنے کے بعد کہ ہم احضارات کی سادہ ترین صورت یعنی احساس اور حرکت پر غور کر رہے ہیں اس درجہ ذیل جدول قائم ہوتا ہے۔

احساسی	(۱) غیر ارادی طور پر احساسی سلسلے کے	ایک موضوع
	تغیرات پر توجہ کرتا ہے (دقوت)	
مضمرات کا	(۲) اس کی وجہ سے اس کو مسرت	
	ماہل ہوتی ہے یا الم حسیت	
احضار کی	(۳) ارادی توجہ سے حرکی سلسلے میں تغیر	
	پیدا کرتا ہے (طلب)	

دوسرے الفاظ میں تجزیہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں جو منطقی حیثیت سے تو قابل تمیز نہیں، لیکن درحقیقت لائق انفصال نہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا تو گویا وہی ہے جس کو قدیم ماہرین نفسیات "علی الترتیب"

سے زیادہ لطف صورتوں کو اس میں شامل کرنے کے لئے "یا سلسلہ خیالات" کے الفاظ بڑھا دینے چاہئیں (مصنف)

قوتِ آخذہ اور قوتِ فاعلہ کہتے تھے۔ دوسرا چونکہ شکل سے متمیز ہوتا تھا، لہذا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) عرضہ دراز تاکِ نظر انداز کیا جاتا رہا، یا کم از کم اس کی ضروری خصوصیات کی کسی نے بھی وضاحت کے ساتھ نشان دہی نہ کی۔ یہ یا تو پہلے کے ساتھ متحد مانا گیا، جو حقیقت میں اس کی علت ہے، یا تیسرے کے ساتھ، جو فی الواقع اس کا معلول ہے۔ لیکن نفسیاتی تفریقات میں اہم ترین شاید وہ تفریق ہے، جو مقدمین کی دو شاخی اسکیم کو قطع کرتی ہے۔ ہماری مراد اس اسکیم سے ہے جس میں تجربہ موضوع، بحشتِ ذمی حیت اور پُعلیت اور اس فعلیت کے معروض میں تقسیم کی جاتی ہے۔ یہ تفریق و تقسیم لگہ قوت، یا شعور کی سی اصطلاحات سے پس پردہ پوشیدہ نظر آتی ہے لیکن بہر کیف یہ اصطلاحات اس کو نگاہوں اور حیلوں سے رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں جس میں ہم نے معروضات، یا احضارات، کہا ہے، وہ ذاتِ شاعر سے تعلق رکھنے والی کسی ایسی یکوینی فعلیت کا نتیجہ نہیں ہوتی، جو کسی عجیب و غریب طریقہ سے بروئے کار آتی ہے۔ ان کے خدا اپنے خواص و قوانین ہیں، جن کے مطابق ان کے تعاملات متغیر ہو سکتے ہیں اور بس۔ ہر بار ڈیٹ کا یہ شاید ایک خوابِ برِ شان تھا، کہ اس نے تجربہ کی حرکیات و سکتوئیات میں نہ کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کی کوشش سے کم از کم آنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ شعور کے موضوع اور اس کے معروض کے درمیان خود مختاری اس قدر زیادہ ہے۔ ہم اسی عقیدہ کو پیش نظر رکھیں گے، اور بجائے اس کے، کہ ہم موضوع میں بے شمار قوا، یا قابلیتیں فرض کریں، ہم کو چاہئے، کہ نہ صرف او عام تفریق، احیاء، تلازم و غیرہ، بلکہ فکر اور فعل کے تمام تنوعات کی توجیہ بھی ان قوانین کے مطابق کرنے کی کوشش کریں، جو اولاً تصورات یا احضارات سے تعلق رکھتے ہیں۔ موضوع میں ہم توجہ کو مختلف طریقوں سے تقسیم کرنے کی دوسرہ قابلیت باقی چھوڑیں گے، اجل پر احضار کی موثر شدت

Active Power کہ

Receptive Power لہ

Statics کہ

Dynamics کہ

جزوہ منحصہ ہوتی ہے جس چیز کو ہم محدود و مہدود میں فعلیت کہتے ہیں (مثلاً قصدی حرکت اور عقل) وہ اسی واحد موضوعی فعلیت کی ایک خاص، اگرچہ بہت اہم صورت ہے۔

لہذا اس عقیدہ کے مطابق حضرات، توجہ اور حسیت تین ہر تہہ اجناس نہ سمجھے جائیں گے کہ ان میں سے ہر ایک ایک مکمل "حالت ذہن" یا "مضمون" ہو یعنی یہ کہ یہ ایک ہی مضمون میں، اور علیحدہ علیحدہ ایک وسیع عنوان کے تحت جمع نہیں ہوسکتے جیسا کہ بدستور نے غرضہ ہوا کہا تھا، فعلیت اور تصور میں کوئی مشابہت نہیں۔ اسی طرح خالص حسیت اور تصور میں کسی قدر مشترک کو معلوم کرنا بھی آسان نہیں، سوائے اس کے کہ دونوں میں شدت ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں اصطلاح بالکل بے محل ہے۔ لہذا ایک منہج عالی، یعنی "خالص ذہن" یا "مضمون" اور اس کے تحت تین ہر تہہ انواع، یعنی وقوف، جذبہ اور طلب، کے بجائے ہماری تحلیل نے تین متمیز اور ناقابل تحویل اجزاء یعنی توجہ، حسیت اور مضمونات، یا حضرات، کو منکشف کیا ہے۔ یہ تینوں مل کر ایک عینی حالت ذہن یا نفسیہ بناتے ہیں، اسی طرح کے عینی احوال ذہن، یا نفسیوں، کے متعلق کہہ سکتے ہیں اور اس میں ہم قدیم دو شاخی نفسیات سے اتفاق کریں گے کہ ان کی دو قابل تمیز اگرچہ بالعموم ناقابل انفصال صورتیں ہیں۔ یہ دو صورتیں ان دو طریقوں کی قائم مقام ہیں جن سے توجہ متعین ہوتی ہے اور ان دو طریقوں میں سے ہر ایک سے دو اصناف اشیاء کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ تعین توجہ کے دو محمولہ بالا طریقہ یہ ہیں:-

(۱) احساسی یا اخذ حالت، جب توجہ غیر ارادی طریق سے متعین ہو، یعنی جہاں عمل توجہ سابق اور حسیت مبوق ہو۔ (۲) حصر کئی، یا فاعل حالت جہاں حسیت سابق اور عمل توجہ مبوق، اور اس لئے جہاں توجہ ارادی طریق سے متعین ہو۔

یہ کہنا کہ حسیت اور توجہ حضرات نہیں، اکثر اشخاص کو بہت متنبہ معلوم ہو گا۔ سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو حضرات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور

سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو حضرات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور

سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو حضرات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور

سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو حضرات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور

اس صداقت کا شاید زیادہ عینی بیان ہے جس کو کائنات کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ مجرد صورت میں مانتے چلے آئے ہیں۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے کہ موضوعی احوال، بحیثیت موضوعی احوال کے، کبھی ہمارے سامنے نہیں آتے۔ اس صداقت کو ہیملٹن نے ذیل کے جملوں میں بوضاحت بیان کیا ہے: ”لہذا حیات کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی، سوائے اس کے جو موضوعی طور پر موضوعی ہو۔ اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معرض نہیں ہوتا۔ اس میں شلون میں سے کوئی شان معرض نہیں بنائی جاتی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ہم اپنے احوال مرتدالم کو معرضات فکر (مفکرات) بنا سکتے ہیں ایسے ممکن معرضات فکر بن جانے کے بعد وہ حسیات نہیں رہیں، بلکہ حسیات کے منکسر و قوافت بن جاتی ہیں۔ ان دو جہلوں میں سے آخری جملہ شاید بالکلہ تشکیک بخش نہیں۔ اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسیات کا مطالعہ صرف اس کی یادداشت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن ہیملٹن نے کسی اور جگہ ”منظامہ رشور“ کے متعلق بھی یہی کہا ہے لیکن یہ ایسا عقیدہ ہے جسے اس عقیدہ کے ساتھ متوافق نہیں کیا جاسکتا کہ حسیات اور وقوف جہلاً متمیز ہیں۔ جو چیز کہ فی الاصل وقوف نہیں وہ احیاء کے بعد وقوف کس طرح بن سکتی ہے؟ اس میں تو کلام نہیں ہو سکتا کہ ہیملٹن کا یہ کہنا کہ حسیات ”موضوعی طور پر“ موضوعی ہوتی ہے و یہ کہ ”اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معرض نہیں ہوتا“ یہ کہنے کے مساوی ہے کہ یہ احضار نہیں، اور جو چیز کہ احضار نہیں اس کا حقیقی معنوں میں بازار احضار بھی نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بجائے اس عقیدہ کے کہ حسیات اور توجہ من حیث ہی، صرف فکر کا معرض بن کر معلوم ہو سکتے ہیں، ہم کو یہ عقیدہ اختیار کرنا پڑے گا کہ اس طرح سے ہم ان کے اثرات یا ان کے مخصوص تاثیرات کے ذریعہ ان کے متعلق علم حاصل کر سکتے ہیں، جو وہ ہمارے احضارات کی نوعیت اور ترتیب میں پسرا کر گئے ہیں۔ لیکن اگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہم توجہ اور حسیات کا بار راستہ اور تک کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کا احضار نہیں ہوتا، تو یہ بھی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ ہم ان سے بالکل ناواقف ہیں، کیونکہ وہ بالطبع ناقابل احضار ہیں فیذہب کا قول

ہے کہ ”ہم صرف اس چیز سے جاہل رہ سکتے ہیں جس کا علم ہونا ممکن ہے۔ دوسرے الفاظ میں لاعلمی صرف اس چیز کی ہو سکتی ہے جس کے متعلق علم ہو سکتا ہے۔ احصا کے موضوعی اور معروضی عنصر کا بتائیں علم اور جہل کے بتائیں سے وسیع تر ہے بوخر الذکر بتائیں تو صرف معروضی پہلو سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مقدم الذکر بتائیں گویا وجودیاتی ہے۔ یعنی یہ بتائیں ذات اور غیر ذات کے درمیان ہے جس کو کم از کم ہمارا شجر بہ فرض کرتا ہے، لہذا جس سے ہمارا شجر بہ متجاوز نہیں ہو سکتا۔

سم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ اور حسیت کے اثرات کا علم نمبر توجہ اور حسیت کے نہیں ہو سکتا لہذا خواہ ہم کسی درجہ تک ترقی کر جائیں، ہم اس رسمی ہر حالت میں ایک طرف تو توجہ اور حسیت ہوتے ہیں، اور احضار معروضات دوسری طرف۔ یعنی یہ کہ توجہ اور حسیت ہر جگہ موجود معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں اجزاء کا وہ مسلسل تفریق بھی نہیں ہو سکتا جس کی وجہ سے احضار است میں ایک خاص فردیت پیدا ہوتی ہے، اور تکرار اور احیا ممکن ہوتا ہے۔ یہ موضوعی پہلو میں اس پہلو کو فرض کرنا درحقیقت نفسیات کو قبول کرنا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ شجر بات (Erlebnisse) کے اندر جو زندگی (Leban) ہے اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

۱۷ (Atomistic Psychology) یہ نفسیات کا شکل ترین مسئلہ ہے۔ اس کی طرف ہم شعور ذات کی ماضی تحلیل میں عود کریں گے۔ مندرجہ بالا تقریر پہلی عام تحلیل کے لئے کافی ہے (وصف)

باب سوم

نظریۃ توجہ

”شعور“ یا ”توجہ“؟

(۱) یہاں توجہ کے اس نظریے کی مزید توضیح کی کوشش مناسب ہوگی، جس کے ہم نے گزشتہ باب میں قدیم مصنفین کی ”قوای نفسیات“ کی بجائے پیش کیا ہے، بقول اس کی کثیر تعداد کی بجائے ہم نے صرف ایک موضوعی غفلت کو فرض کیا ہے اور اس کے لئے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔ ہم نے موضوع و معروض کی ثنویت کو اساسی بن کر اپنے مباحث کو شروع کیا ہے۔ ہم دو حدود کے تعلق کا ایک واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ حدود و متعلقہ کا کوئی واضح تصور قائم نہ کر سکیں۔ لہذا یہاں بھی ہم موضوع و معروض کے تعلق و جو دیاتی نظریوں پر غور کرنے بذریعہ سوال کر سکتے ہیں، کہ ان میں باہمی لیا تعلق ہوتا ہے یا انسان، چونکہ یا بندہ کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ ذمی حیت ہے، یاد رکھتا ہے اور اک کرتا ہے، نتیجہ نکالتا ہے، خواہش کرتا ہے، کوشش کرتا ہے۔ وغیرہ۔ اب اگر ہم پہلی حد سے قطع نظر کریں، تو ظاہر ہے، کہ باقی کی سب حدود ایک غفلت اور ایک معروض پر ولات کرتی ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ان، اور ایسی ہی اور مثالوں کو ایسی صورت میں تحلیل کرنا ممکن ہے جس میں فعل کا معروضہ تفاوت اس فعل کے معروض کے تفاوت کی صورت میں ظاہر ہو؟ یہاں آغاز کار یہی ایک بہی وقت رونما ہوتی ہے۔

بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قسم فعلیت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ معروض غیر متغیر رہ سکتا ہے مثلاً ایک چیز کا ادراک کرنے کے بعد ہم اس کو یاد کر سکتے ہیں اس کی خواہش کر سکتے ہیں۔ اس شخص سے تو ان تمام مختلف فعلیتوں کو ان کی اپنی اپنی قوتوں یعنی ادراک، حافظہ اور خواہش کی طرف منسوب کرنا بالکل جیسی ہے۔ روزمرہ گفتگو میں اسی عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور علمی مقاصد کے لئے یہی عقیدہ بلاشبہ سادہ ترین اور بہترین ہے لیکن نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مفروضہ قوت مختلف ہوتی ہے تو معروض بھی بالکل اور ہر لحاظ سے ایک ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ ادراک میں تو ہم کو ”ارتسابات“ یا ادلی احضارات سے سروکار ہوتا ہے اور حافظہ اور تخیل میں خیالات یا ثانوی احضارات سے۔ خواہش میں کسی چیز کی طلب میں کو ایک نئی صورت دے دیتی ہے اور اس میں ایک نئی خصوصیت یعنی قیمت کا اضافہ کرتی ہے۔ اس طرح اس چیز کا حصول مسامی یا حرکات کے سلسلے کی غایت بن جاتا ہے۔

قدیم نفسیات نے دیکھاریت کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا کہ ملا واسطہ تجربے تمام واقعات کو مصنوعی تغیرات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ موضوع بحیثیت ذلک اور اس کی فعلیت کے معروضات میں فرق نہ کر سکی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ وہ مختلف قوارک مقبول عام نظریہ پر قناعت کرنے کی طرف مائل ہوئی، باوجود اس کے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم کو ان سب کا شعور ہوتا ہے تو ان میں یکسانیت بھی پائی جاتی ہے۔ لاک نے جو تعریف تصور کی ہے اپنی پشیمور یا فکر کا قریبی معروض ہے اس کے متعلق میں دیکھتا ہوں تھا کہ یہ مقالہ فہم انسانی میں سب سے بڑا وجہ ہے۔

لے لیکن اصل وجہ تو یہ تھا کہ اس نے اس معروض کو موضوعی تنزیر کیا اگر نفسی واقعات کی جو تحلیل دیکھاریت نے شعور اور تصورات میں کیا وہ اتنی ہی صاف ہوتی یا اس پر وہ اسی طرح ثابت قدم رہتا جتنی صاف طبعی مظاہر کی تحلیل مادہ اور حرکت میں تھی اور جتنا وہ اس تحلیل پر ثابت قدم رہا تو نفسیات کے مباحث میں بھی اسی قریب وہی صفا لئی اور سادگی پیدا ہو جاتی طبعیات میں تو انسانی اور آبی حیاتیات کے عقیدے سے زیادہ ہی دیکھ کر ثابت ہو گیا (مصنف)

لیکن اس تعریف کو تسلیم کر کے کیونکہ یہ موضوع و معروض کی ثنویت ہے مدلول ہوتی ہے اور پھر اس یکسانیت کا اعتراف کر کے جس پر شور ہوئے کی فعلی صورت بلاشبہ دال ہے ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس مشترک عنصر کو ظاہر کرنے کے لئے تصور اور توجہ میں سے کون سی اصطلاح بہتر ہے؟ پہلی اصطلاح کا تو بہت جلد ہی فیصلہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگرچہ اس کے معنی تو مناسب طور پر فعلی ہیں، لیکن پس کا استعمال انفعالی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کبھی فعلی صورت میں مشتمل ہوتی بھی ہے تو یہ بہت زیادہ وسیع بھی ہو جاتی ہے اور بہت تنگ بھی۔ ایک طرف تو اس میں وہ تمام واقعات شامل سمجھے جاتے ہیں جن کی تحلیل مقصود ہے اور دوسری طرف اس کا اطلاق ان واقعات میں سے ایک خاص واقعہ پر ہوتا ہے جس کو ہم باطنی اور اک تفکر اور کم صحت کے ساتھ شور و زات کہتے ہیں۔

۱۔ بلاشبہ لغتوں کا سوال ہے لیکن لغتوں کا سوال ہر جگہ غیر اہم نہیں ہوتا اور بالخصوص فیاضیت میں معین و مستقر اصطلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ ہاں یہ طبیعیات اس شخص پر پہنچے ہیں جو سیار حرکت (momentum) اور توانائی یا قوت اور کام میں فرق نہیں کر سکتا لیکن اسی طرح کے ابہامات ہمہ رین فیاضیت کی زبان میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم ہیملٹن کو بے سمجھتے ہیں۔ یہ شو کو ایک بالکل صاف اور شفاف مسئلہ کہتا ہے اس کا خیال ہے کہ فلاسفہ نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش سے اس کو اور زیادہ غیر واضح بنا دیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اگرچہ ناقابل تعریف ہے تاہم ہم نہایت وضاحت کے ساتھ اس کو جاننے ہیں لیکن جس واقعہ کے متعلق ایک شخص مسدودہ ذیل قسم کے بیانات دے گا اس کے متعلق کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس واقعہ کو وضاحت کے ساتھ جانتا ہے؟

۱۔ یہ تمام ذہنی مظاہر کی واحد لازمی شرط ہے (ابعد طبیعیات جلد اول صفحہ ۱۸۳)

۲۔ یہ ایک فعل ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۳۔ یہ ذہن یا انوکھا خود اپنے افعال و اثرات کو تسلیم کرنا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۹۳)

۴۔ اس کو ایک باطنی روشنی سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جس کے اندر صرف جس کے ذریعہ واقعات ذہن دکھائی دیتے ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۵۔ تیز حافظہ، تصدیق، توجہ وغیرہ اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۰)

۶۔ اس کے مشمولات ہوتے ہیں: حسیات اور طلب کے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف توجہ کے معنی ہمیشہ فعلی ہوتے ہیں، اور اس کے مشتقات بھی مناسب صورت کے بن سکتے ہیں۔ توجہ کی اصطلاح پر ایک بدیہی اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ بہت محدود معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ہمارے سامنے تو بہت سی اشیا آتی ہیں، لیکن توجہ ان میں سے چند ہی پر کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر توجہ اس فعلیت کے ہم دست کر دی جائے جس پر شعور دال ہے، تو توجہ اور بے توجہی کا فرق غائب ہو جاتا ہے اور علم کو ترقی دے کر ”ترتیب کے مرکزی لفظ“ کے اصلی معنوں کو غصب کرنا یقیناً بد اندیشی اور دشمنی کی بات ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ روزمرہ گفتگو میں توجہ کے صرف وہی معنی نہیں لئے جاتے، جو فوج کی قواعد کرانے والا (Attention) کے لیتا ہے۔ ان معنوں کے علاوہ ایک جنبی معنی بھی ہے، جو عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں ”اسکول اور فوج میں (Attention)“ کے معنی بھی توجہ کو جمانے کے ہیں، اور اس کا غائب ہونا، توجہ کو ہٹانے کے ہم معنی ہے۔ لہذا جن معنوں میں کہ لفظ توجہ مستعمل ہے، وہ بھی ایک انتخاب، یا ترجیح، پر دلالت کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ وسیع معنوں (جن کی ہم حمایت کر رہے ہیں) میں توجہ کے دو درجوں پر دال ہیں۔ ان درجوں میں سے پہلا درجہ تو وہ ہے جس کو ہم روزمرہ زندگی میں توجہ کہتے ہیں، اور دوسرا

بقیہ ماضیہ منور گذشتہ۔ ملاحظہ صرف اس وقت نمودار ہوتے ہیں جب وہ شعور میں نمودار ہوتے ہیں۔
ما بعد الطبیعیات جلد دوم ص ۴۳

”یہ ذہنی شئون، یا تغیرات، سے مختلف نہ سمجھا جانا چاہئے۔ حقیقت میں یہ ان کے ہم معنی ہے، بشرطیکہ ان کی شدت، ایک خاص شدت سے زیادہ ہو“ (دریڈن ص ۹۲)

۸۔ ”اس کو ایک روشن جگہ نہ سمجھنا چاہئے جس میں داخل ہونے والے سروضات... مشاہدہ کے سامنے آتے ہیں (ایضاً)۔ ان تمام بیانات میں ایک غیر مثبت تضاد ہے ان کے علاوہ خود مہملٹن اور دیگر فلاسفی کی تصانیف سے اور بیانات میں نقل کئے جاتے ہیں جو اسی قدر تضاد و مخالفت ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح ہمارے کام کی نہیں، کیونکہ نامفہمیاتی اصطلاحات میں سے یہ سب زیادہ شئون ہے (مصنف)

درجہ وہ ہے جو اس کے مقابلہ میں بے توجہی کہلاتا ہے۔ جو خیر منتخب کی جاتی ہے یا جس چیز کو ترجیح دی جاتی ہے یا کسی اور طرح خاص توجہ کئے لئے معین کی جاتی ہے وہ بلاشبہ وہ چیز ہوتی ہے جس کا احضار ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز اس طرح منتخب نہیں کی جاتی اس کا کیا حشر ہوتا ہے؟ یہ بھی بلاشبہ ایک حشر ہوتی ہے، جس کا احضار ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ ہم اس کی طرف سے اغماض کریں، یا اس کو نظر انداز کر دیں۔ جو چیز کہ اس وقت جاپان میں ہے، یا چاند پر ہے اس کے لئے ہم بے توجہی کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ حالانکہ مصروفیت کے وقت اگر ہم گھڑی کی ٹاک ٹک، یا بارش کے قطرؤں کی آواز، کو نہیں سنتے تو ہم ملا تال اپنی اس غفلت کے لئے بے توجہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ جب تک یہ غیر دلچسپ ارتساات جاری رہتے ہیں اس وقت تک تو ہم ان کی پرواہ نہیں کرتے، لیکن ان کے ختم ہو جانے کے ساتھ ہی ہماری مصروفیت میں بھی انقطاع پیدا ہوتا ہے اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ہمارا انہماک جس قدر کم ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اسکاں یہ صورت پیدا ہونے کا ہوا کرتا ہے اور بالکل جس قدر زیادہ ہمارا انہماک ہوتا ہے اسی قدر کم احتمال اس صورت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے۔ یہ عام اور مانوس تجربات بلاشبہ ان دونوں درجوں کے درمیان ایک خاص تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس لئے ہم مجاز ہیں کہ ان کو بحیثیت درجوں کے ایک ہی عمل کے درجے مانیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ ایک سمت میں توجہ جمانے سے دوسری سمت کے توجہ اسی قدر ہٹ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں توجہ کا جماؤ، اور اس کا پھیلاؤ ایک ہی عمل کے دو مخالف رخ ہیں۔

توجہ کی ایک اصطلاح کو اس ایک عمل کے لئے اطلاقاً یا وسیع سنوں میں

لے یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں کہ جس "بے توجہی کے لئے مدرسہ کے بچے کو نرا دی جاتی ہے اور وہ بے توجہی نہیں؟ جس پر ہم یہاں بحث کر رہے ہیں مدرسہ کے بچے کی "بے توجہی" تو دراصل غیر متعلقہ چیز کی طرف توجہ کم ہونے سے ہوتی ہے (بہت کم) لہذا اس حد تک تو توجہ یا توجہ اور بے توجہی دونوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ عام طور پر کسی ناموجود ہے اس کو بعد میں باب چہارم بند ۷۶، دیکھیں گے (مستند)

استعمال کرنے کی تجویز تقریباً اس تجویز کے مساوی ہے کہ ”دست“ یا ”حرارت“ کی اصطلاح اس طرح استعمال کی جائے تاکہ ذرہ خاک کی ”دست“ کو بیان کرنا، یا اس کی ”حرارت“ کے درجے کو ناپنا، عوام کے لئے یقیناً مضحکہ خیز ہے۔ لیکن یہ اصطلاحات طبیعی مسائل و معاملات کے لئے ضروری سمجھی گئیں اسی طرح توجہ کے وسیع معنی بھی نفسیات کے لئے ضروری ہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ پھر جس طرح ہم طبیعیات میں ان اصطلاحات کو اطلاقی معنوں میں استعمال کرنے کے عادی ہو چکے ہیں، اسی طرح نفسیات میں بھی توجہ کے اطلاقی معنوں کی رفتہ رفتہ عادت پڑ جائے گی بلکہ اور یہ تنہا تو اتنا شدید ہے نہیں، جتنا کہ اس کو اکثر لوگ خیال کرتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ روزمرہ زندگی میں ہم توجہ کے تمام درجوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ لاک کی تصنیف مقالہ ”تخلف انسانی“ سے ذیل کا اقتباس ہماری تائید کرتا ہے:-

فکر کرنے میں ذہن کی متنوع توجہ..... ہر شخص کا تجربہ اس کو یقین دلاتا ہے، کہ حالت بیداری میں اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ذہن کی اس کے سچ مصروفیت توجہ کے مختلف درجوں میں ہوتی ہے بعض اوقات ذہن اپنے آپ کو اس شدت سے مصروف کرتا ہے..... کہ یہ تمام دیگر

لہٰذا ہمیں تک ملتا ہے (دیکھو رسالہ ”مذہب“ ص ۴۴) کہ ”احضار پر موضوع کے رد عمل وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام لفظ کی ضرورت ہے اور وہ اس سے بھی زیادہ عام نام ”مثلاً“ ”ذہنی گھنچاؤ“ ”شعوری مشدّت“ اس کے لئے تجویز کرتا ہے دونوں میں توجہ کی توجہ جو ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ گھنچاؤ اور شدّت گویا مختلف باتوں کی اصطلاحات ہیں اور اس لئے انہیں ایک دوسرے کے مساوی نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ”احضار پر موضوع کے رد عمل کا خیال ان میں سے کسی سے بھی پیدا نہیں ہوتا۔“ (مصنف)

لہٰذا اس سے پہلے کہیں لاک نے ”مطالعہ“ اور محض توجہ میں فرق بیان کیا ہے کہ مقدمہ لاکر میں ذہن دیگر تصورات کے دخول میں مزاحمت کرتا ہے اور موقوفہ لاکر میں یہ ان تمام تصورات کو جس کے سامنے آتے ہیں لٹا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ لاک جس چیز کو ”مطالعہ“ کہتا ہے وہ چیز ہے جس کو فون یا مدر سے میں توجہ کہتے ہیں (مصنف)

یا قسموں کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم ایک حیاتی اور ناقابل مداخلت فعل ہے، دوسری قسم وہ فعل ہے جو خواہش سے نہیں ہوتا ہے۔ یہ فعل اگرچہ غیر ارادی ہوتا ہے، لیکن ہمارا ارادہ اس کی مداخلت کر سکتا ہے۔ تیسری قسم ایک فعل ہے جو ایک مصمم ارادہ سے نہیں ہوتا ہے، بہذا توجہ کا ایک فعل، یعنی جہاد کا ایک فعل، شعور کی ہر جدوجہد کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ (لیکن) محض حیاتی یا قسمی فعل توجہ کو کوئی نام نہیں دیا گیا۔ باقی دونوں درجے ”توجہ“ کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ اگرچہ ان

میں سے صرف تیسرے درجے کو تسلیم کرتا ہے۔۔۔۔۔ بہذا قوت توجہ ایک خاص قوت ہیں، بلکہ محض شعور ہے، جو قانون تحدید کے تحت عمل کرتا ہے جس کے یہ تابع ہے، خصوصاً تو اس کے تعلقات خواہ کچھ ہوں اتنا یقینی ہے کہ توجہ ان کی تاثیر کو دو گنی کر دیتی ہے اور ان میں دو قوت پیدا کرتی ہے، جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے۔ ہماری موجود ساخت میں بھی ان کی فعلیت کی اول شرط ہے ”ایضا حلت (المبدء)

ایک مصنف جس کے لئے توجہ صرف محدود، یا سکتا ہوا شعور ہے، اور اطلاقی شعور بغیر اس تحدید کے شعور نہیں، توجہ کے افعال اور شعور کی جدوجہد کا ذکر کرنے پر مجبور ہے۔ برسی اصطلاحات کے اضطراب انگریز اثر کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔ لاک جس کی تصانیف اس وقت کی ہیں جب لفظ شعور نفسیات میں داخل نہ ہوا تھا، توجہ، یا فکر کرنے کے ایک لفظ کو کافی سمجھتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ توجہ شعور اور بے توجہ شعور میں صرف درجہ کا فرق ہے۔ اگر ہم کہیں کہ شعور میں بحیثیت فعلیت کے کوئی نہ کوئی شدت ہونی چاہی اور یہ کہ جس قدر زیادہ یہ فیض اشیا پر جمتا ہے، اسی قدر اور اشیا سے ہٹ جاتا ہے، تو درجہ کا یہ فرق بھی ملے گا، قانون تحدید کے تابع ہونے کی وجہ سے توجہ کی تقسیم کے فرق کا نتیجہ ہو گا۔ ہم الف کی گرفت کو جن قدر زیادہ شدید کرنے ہیں، اسی قدر ضعیف ہم کو ب کی گرفت کو کرنا پڑتا ہے، لیکن اس شدید و ضعیف میں کامل شامل ہے، ذکر میں کا فرق۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ

توجہ کی فعلیت ایک ہے، صرف الف اور ب کے تعلق سے ان کو متعدد قواعد میں تحویل کی ترغیب ہوتی ہے، مثلاً جب ایک احساس ہو، اور دوسرا حرکت یا ایک اقسام ہو اور دوسرا "تصلو" یا ایک تو احضارات کا باہمی تعلق ہو، اور دوسرا ان احضارات اور موضوع کا تعلق۔ وغیرہ۔

”توجہ“ اور احضارات بحضارت

(۲) کار تیزی تصویریت سے انکار کرنے کے ضمن میں ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ ہم معروضات کے اختلافات کو موضوعی فعلیت کی طرف منسوب نہیں کرتے، کیونکہ اس سے احساس اور حرکت احضارا اور باز احضار کے فرقوں اور موازنہ کی قابلیت اچھا اور قابلیت لازم کی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ یہ احضارات کے باہمی تعلقات، اور موضوع کے لئے ان کی قیمت کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ تمام معروضات، یہ کچھ ہی ہوں، موضوع کے لئے موجود، یا اس کو دیئے ہوئے ہونے چاہئیں۔ موضوع ان کو پسند نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں ان معروضات کا احضار ہونا چاہئے۔ یہ احضار موضوع پر اثر آفرین ہوتا ہے، اور یہی اس کی اہم ابتدائی قابلیت ہے، یعنی ذہنی حسیت ہونے کی قابلیت۔ پھر حسیت ایک اہم قوت ذہنی شور ہونے، یا توجہ کرنے، کی قوت، بر ولالت کرتی ہے۔ یہی ہمارے ”ما قابل تحویل اقل“ کا موضوعی پہلو ہے لیکن ہم کو یہیں پر رک نہ جانا چاہئے۔

یقیناً اذعان پسند کرنے کے لئے یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ تمام قواعد جو ایک موضوع میں ہوتے ہیں، اشیائے ماضوئے اقسام، احوال، یا اضافات، کی طرف توجہ میں تحویل کئے جاسکتے ہیں۔ یہاں سب کے عجیب فرق جو ہمارے سامنے آتے، غالباً احساسی اور حسی معروضات کا فرق ہے۔ اس فرق کے متعلق ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں، کہ یہ ذہنی قوتوں کی، مثلاً ذہنی قوتوں کی، اور غلطی، یا غلطی کے ور پر دو موضوع ہوتے ہیں، اور یہاں ہم سمجھنا کہ ہمارا عقیدہ ہے کہ

اس کی کوشش گزشتہ تحلیل کے دوران ہی میں کر چکے ہیں، لیکن اسی کو دوسری صورت میں بیان کرنے سے ممکن ہے کہ ہمارا مدعا واضح ہو جائے۔ چونکہ طلب صرف آشکارا یا مطلوبہ فعل ہی پر نہیں، بلکہ محرکات پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے اس میں ایک ایسا عنصر بھی شامل ہے جو حس کی حضرات کی طرف توجہ میں تحول نہیں ہو سکتا۔ یہ عنصر اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ”حیت کی نوعیت راہی“ کہتے ہیں۔ اس کو ہم سب سے نظر انداز کر سکتے ہیں، لہذا اگر ہم حیت سے بحیثیت اس کے قطع نظر کر لیں، اگر یہ فعل کا بلا واسطہ محرک ہے، تو سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ فعل بحالت صدور ایک مخصوص صنف اشیاء کی طرف توجہ سے زائد اور کچھ بھی ہے کہ نہیں؟ اصطلاحات کے مروجہ معنوں سے قلیل ترین انحراف اور الفاظ کی تبرک کوشش میں گستاخانہ دخل اندازی کے الزام سے بچنا اسکان، اجتناب کی خاطر یہ سوال باسب الفاظ کیا جاسکتا ہے؛ ”کیا“ ”اثر مرکب“ ”اور“ فعل عصبی“ یا دوسرے الفاظ میں شعور کے عناصر آخذہ و فاعلہ ایک واحد عنصر (توجہ) میں تحول کئے جاسکتے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ ان دونوں کی خصوصیات ایک ہی ہیں۔ اس طرح ہیملٹن کا قانون تحدید دونوں پر یکساں، اور ایک پر دوسرے کے تعلق سے صادق آتا ہے۔ پھر یہ صرف تعداد حضرات ہی پر نہیں، بلکہ ان کی شدت پر بھی صادق آتا ہے۔ کسی فعل میں بھی ہم اسی قدر منہمک رہ سکتے ہیں جس قدر کہ کسی ادراک یا منکر میں۔ پھر حرکات بشرطیکہ یہ میکانیکی نہ ہوں، خیالات میں فراجم ہوتی ہیں، اور بالعکس خیالات بشرطیکہ یہ متلازم سلسلے کی صورت میں نہ ہوں، محرکات کو روکتے ہیں۔ ایک بہت ہی وزنی چیز اٹھاتے ہوئے فکر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ ج کے نقطہ کی تحقیق کرتے ہوئے منکر کرنا۔ نشہ، مہینا طبعیت، یا جنون، آرام، یا تکان، ادراک اور فعل عصبی، دونوں پر اثر کرتا ہے۔ خیالات اور حرکات دونوں کی روک تھام کے لئے کوشش کی

ضرورت ہوتی ہے۔ پھر جس طرح غور سے سننے، یاد رکھنے میں ایک مخصوص ”زور“ پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ عضوی تشدد کی ہوتی ہے، بالکل اسی طرح تذکر اور تفکر میں بھی ایک مخصوص زور پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں بھی ایسی ہی ایک نفسی فعلیت ہوتی ہے۔ جب حرکات کو متلازم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو بعینہ وہی سلسل توجہ درکار ہوتی ہے جو اتصالات کو متلازم کرنے میں کام آتی ہے۔ پھر جب یہ تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، تو دونوں صورتوں میں افتراق مساوی طور پر دشوار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، روک تھام کا عمل بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ یہ ایک عمل ہوتا ہے جس میں ایک سمتیں تو رکاوٹ پیدا کیا جاتا ہے اور دوسری سمت میں شدت یا ان دونوں کو طرایا جاتا ہے۔ لیکن بائیمہ اشتراکات، ایک حقیقی فرق بلاشبہ موجود ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ حرکت کے خیال پر توجہ جانے سے بھی حرکت صادر ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ احاسات میں یہ نہیں ہوتا، اگرچہ ذہن کی مختل صورتوں میں یہ حالت ہوتی ہے۔ بعد وضاحت کیا ہی فرق وہ فرق ہے جس سے ہمارا طور مختلف ہو جاتا ہے لیکن یہ فرق اس نفسی فعلیت میں نہیں ہوتا، جس کو ان سے تعلق ہے۔

لیکن ایک عجیب واقعہ ایسا ہے جس سے وہ وحدت روشن ہوتی ہے جو ادراک اور فعل عصبی ناخذاذ و فاعل شعور کے در پر وہ موجود ہوتی ہے اور جس کو وونٹ نے اسی فرض سے بیان کیا ہے۔ سادہ و عمل کے اعتبارات میں پایا یہ گیا ہے کہ اگر مہج سے کچھ مدت قبل ایک تہیہ ہی اشارہ کر دیا جائے، تو رد عمل فوری ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں رد عمل کا وقت صفر ہو جاتا ہے۔ اسی صورت میں موضوع تین مفرد انفصال یعنی (۱) مہج کا ادراک (۲) اس کا رد عمل (۳) رد عمل کے اثر کا ادراک سے واقف نہیں ہوتا۔ یہ ایک اور صرف ایک فعل سے واقف ہوتا ہے۔ ادراک کئے جانے والے مہج اور ہونے والی حرکت کے خیالات اس طرح مضبوط ہو جاتے ہیں کہ جب تہیدی اشارہ کیا جاتا ہے، تو فوراً ادراک وقت مہج تحقیق ہو جاتا ہے اور حرکت واقعہ بن جاتی ہے۔ وونٹ نے ان دونوں خیالات کے تعلق کو ”یک وقتی تلازم“ کہا ہے۔ یہ خطا بہت زیادہ عوزوں

سہ (Simultaneous Association) وونٹ اے اس کو ”دماغی انظار (Brain-reflex)“

کہتا ہے، اگرچہ یہ رسم بھی کچھ بہتر نہیں (معصفت)

نہیں لیکن اتنا ضرور ہے کہ یہ انضباط اس حقیقت سے تلازم کے مشابہ ہے کہ دونوں خیالات مرکب بن کر توجہ میں آتے ہیں۔ لیکن ان دونوں اطوار یعنی اخذ و فاعلہ کی اساسی یحسانی خواہ کسی قسم کی ہو، کم از کم اس وقت وہ طبعاً تمیز اگرچہ انجام کار متحدہ ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو بعض مطلق رد اعمال کے اعتبارات سے ملتا ہے، جہاں موضوع کو دو مختلف مہیجات میں تمیز کرنا پڑتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مقرر اور یقین طریق سے جواب دینا پڑتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ اس تمام عمل کا وقت بہت سے افراد کے لئے تقریباً مساوی تھا بعضوں نے تمیز تو جلدی کر لی اور جواب دیر میں دیا، اور بعضوں نے تمیز میں دیر کی، لیکن جواب جلدی دیا۔ مقدم الذکر کی انتظاری حالت زیادہ تر احساسی تھی، اور موخر الذکر کی حرکتی۔ اس طرح مقدم الذکر افراد اس آزمائش کے نصف ثانی کے لئے تیار نہ تھے، اور موخر الذکر افراد نصف اول کے لئے۔

ہم نے کہا ہے کہ احساسی توجہ اولی طور پر غیر ارادی، اور اس لئے انفعالی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں توجہ کی رہنمائی موضوع کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ معروضات اس کو منحرف کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی غیر متوقع ارتسام کو دیکھنے، یا اس کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے کے لئے جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں ضروری یہ ہے کہ ارتسام کی شدت بہت زیادہ ہو۔ اور اگر ہم کسی اور چیز کی طرف توجہ کر رہے ہیں، تو اس ارتسام کی شدت دوسری چیز کی طرف ہمارے توجہ کی شدت کی نسبت سے ہونی چاہئے۔ اور اگر یہ ارتسام متوقع ہے، تو پھر اس میں اتنی شدت کافی ہے کہ ہم اس کی شناخت کر لیں۔ موخر الذکر حالت کے لئے جو طویل ترین شدت درکار ہوتی ہے۔ اس پر مقدم الذکر صورت کے لئے بہت زیادہ اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احساس کی ”موثر شدت“ جزاً اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے جو اس کی طرف کی جاتی ہے، اور یہ اس شدت سے بھی کلامعین نہیں ہوتی، جسے ”ذاتی شدت“ کہا جاسکتا ہے، ”ذاتی شدت“

سے ہماری مراد عصبی تہج کا نفسی مقابل ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ عصبی تہج براہ راست ماہر عضویات سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ ذاتی شدت آخری حد ہے کہ موثر شدت اس سے تجاوز نہیں ہو سکتی، مختصر یہ کہ موثر شدت گویا دو قابل تغیر عناصر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے ہم کو اس عقیدے کی نامناسبیت کا ایک اور ثبوت ملتا ہے (اگر مزید ثبوت کی ضرورت ہے) کہ احضارات میں موضوعی تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ محدود معنوں میں ”تصورات“ یا باز احضارات کی خازنیت اور قابلیت تلازم تجربہ کے معروضی حدود سے تعلق رکھتی ہے۔ تاہم تجربہ کا موضوعی جزو یعنی توجہ، ان کے واقعی یا کامیاب احیاء تلازم میں بہت اہمیت رکھتا ہے بقول ہیلٹن، یہ ان کی ”کامیابی“ کو دوگنا کر دیتی ہے اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے جس چیز کو ہم کامیابی کے ساتھ حفظ یا اخذ یا مکمل کر لیتے ہیں، وہ صرف وہ چیز ہوتی ہے جس پر ہم نے توجہ کی ہے۔

کانٹ پہلا شخص تھا جس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس طرح کی تکمیل، یا ”ترکیب“ تجربہ کی لازمی شرط ہے جس کے بغیر کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا اقرار نفسیات میں انقلاب کا اہم معنی ثابت ہوا، اسی کی وجہ سے یہاں قوا، کی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں رہتی، کیونکہ ترکیب ان سب کے پس پردہ ہوتی ہے اور کامیاب ترکیب کے لئے توجہ لازمی ہے۔

۱۰ یہاں یہ غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کہ جس عقیدہ کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے اس سے مزید ذاتی بدولت ہوتی ہے، اور یہ عقیدہ ایسا ہے جس کو اکثر ناہرین نفیات قبول کرتے ہیں۔ اسی غلط افروض کی وجہ سے اکثر لوگ نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ ہم اس سلسلہ کی طرف باب پنجم، بند میں عود کریں گے (مصنف)

۱۱ ترکیب پیدا کرنے والے اصل سے ہیوم نے تو متحرک کائناتی لیکن کانٹ نے اسی کو تمام علم یعنی احساسی اور اس سے لے کر ہم کی اعلیٰ ترین بصیرت تک کا اساسی مول سمجھا (ہوٹنگنگ، مصنف)

اب فعلیت کے اس مشترک عنصر جو حیات نفسی میں ہر جگہ موجود فرض کیا جاتا ہے، اس کے نام کا مسئلہ بالکل نا نوئی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں، تو مناسب و سوزن اصطلاحات کی نگہی نہیں لیکن بالفعل اس کو توجہ دیکھنے سے توجہ کے مروجہ معنوں میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا، اور اس کے علاوہ بہت سے نظائراں نئے معنوں کے موید بھی ہیں۔ اصلی اہم سوال یہ ہے کہ آیا موضوع و معروض کا تخالف اس قدر اساسی نوعیت رکھتا ہے، یا نہیں، کہ نفسیاتی واقعات کو ایک طرف موضوعی قوت، یا حیات کے زیر اثر فعل کے دلیلیے، یا شعور اور دوسری طرف موصفات، تصورات، احضارات سے مشتمل میدان شعور کے دو بالکل متضام مقولات میں شمول کیا جاسکے؟ قدیم نفسیات، سمہ اپنی فوج قوا، کہنے بالکل سائنطک نہ تھی، بیسیسمہ اس طرح جسے قدیم طبیعیات اپنی قوتوں، یا ذاتی طاقتوں کی فوج سمیت، بالکل سائنطک فرض تھی۔ لیکن زمانہ حال کے ماہرین طبیعیات نے "قوتوں" کے قدیم طریقے کی طور پر ترک رکھے، بلکہ اس کو "توانائی" کے صحیح تر تصور سے بدل دیا۔ ان کے نظریات زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات اس قدر محتاط نہیں، کیونکہ انہوں نے موضوعی فعلیت کے تصور کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ وہ اس عقیدے کے قائل ہیں جسے یہاں احضاریت کہا گیا ہے، اور اب ہم اسی کی طرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ درست ہے، تو ہمارا نظریہ توجہ قائم نہیں رہتا۔

غالباً ہر شخص تسلیم کر لگا، کہ نفسیات میں اہم ترین تعلیمات وہ ہیں جن کو قوانین قلاذم کے تحت آج کیا گیا ہے۔ یہ لازمی نفسیات ہی تھیں جن پر انگلستان میں اسکاٹش نفسیات اور اس کے ان گنت قواد کا خاتمہ کیا بعینہ ہی حشر جرمنی میں قوائی نفسیات کا ہر مبادیوں کے ہاتھوں ہوا۔ اس طرح احضارات کی نئی نفسیات کی بنیاد پڑی، جس کو لینگ نے "نفسیات بلاروح" کا نام

دیا۔ اس میں صرف احضارات کا تعالٰیٰ فرض کیا جاتا ہے۔ اس نفسیات کے قائلین کا دعویٰ تھا، کہ تصورات میں باہمی جذب و ہرب ہوتا ہے ان میں باہمی تلازم و تضاد ہوتا ہے، یا جیسا کہ ہربادٹ نے مقلدین نے گول مول الفاظ میں کہا، ان میں ہم نفسی سکونیات و حرکیات سے روشناس ہوتے ہیں، جن میں اس کے خیال کے مطابق ریاضتی کے نقطہ نظر سے بحث ہو سکتی ہے۔ جو فعلیت کہ قوت، اطاعت، وغیرہ کی قدیم اصطلاحات کے پس پردہ تسلیم کی جاتی تھی، وہ پہلے تو موضوع کی طرف منسوب ہوتی تھی، لیکن یہاں سرور میں اس کا ظہور ہوا۔ خود ہربادٹ کی نفسیات نے احضارات کے اس تعالٰیٰ کو آخری حد تک پہنچانے میں اپنے فکر کا پورا زور صرف کر دیا، اور یہ ہمارے میٹھانک بھائیوں میں سے ”شاہ ذہنون“ کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ثابت کرنا مشکل نہیں، کہ ”نقل ذات“ کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ، جس کی تشریح و توضیح ہربادٹ نے کی، اس ہربادٹی نفسیات میں کوئی مادی فرق پیدا نہ کر سکا، جس کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔ بیان اور جے ایس مل میں بھی یہ رجحان نمایاں ہے، لیکن انہوں نے باقاعدہ تکمیل کو واقعات پر قربان کر دیا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ برطانوی خاصیت ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر احضارات میں باہمی جذب و ہرب، تلازم و اختلاف، پایا جاتا ہے، تو کیا ہم ایک فاعل موضوع کے افروض سے بے نیاز ہو سکتے ہیں؟ اب ہماری ذاتی و جذبی ترجیحات خواہ کچھ ہی ہوں، اس کوشش، بشرطیکہ یہ کامیاب ہو جائے، کے خلاف کوئی سائنٹفک اعتراض سمجھیں نہیں آتا۔ لہٰذا اصل سوال یہ ہے، کہ کیا یہ کوشش کامیاب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب دنیا قائلین احضاریت کے ذمہ ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک وہ اس ذمہ سے سبکدوش نہیں ہوئے۔ لہٰذا جب تک کہ یہ لوگ اس کو ثابت نہ کریں، اس وقت تک ہم اس موضوعی فعلیت کی حقیقت کو تسلیم نہ کریں۔

۱۱۔ دیکھو میرے سفینت نفسیاتی اصول (رسالہ مسائنڈ

Master-minds

شمارہ ۶۷ (۱۱) اور نفسیات جدیدہ (۱۲) (رسالہ مسائنڈ شمارہ ۶۷) (۱۳)

کریں گے جو مشور سے مفہوم ہوتی ہے اور جس کو دیکھادت اور لڑک نے تشکر کہا ہے،
لیکن جس کے لئے ہم نے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔ اب ہم اس فلیٹ کی
بعض عام خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔
توجہ اور اعمال

(۲) اس سے قبل ہم توجہ کے غیر ارادی اور ارادی تغیرات میں تمیز کر چکے ہیں۔
لیکن جن وسیع معنوں میں ہم اس اصطلاح کو یہاں استعمال کر رہے ہیں ان کے لحاظ سے
ان کے ان حرکی پہلوؤں کے علاوہ ان نسبتاً سکونی پہلوؤں میں بھی امتیاز کرنا چاہئے،
جو ان وسیع معنوں میں شامل ہیں زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے، کہ
ان حرکات توجہ خواہ یہ موضوع کی طرف سے شروع ہوں یا مروض کی طرف سے
کے علاوہ ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ تمام حضاری سلسلے کی طرف کسی نہ کسی درجہ
کی مسلسل توجہ بھی ہوتی ہے۔ اعمال توجہ اس کے توجہ کی تقسیم کے اختلافات و تغیرات
کے ہم معنی ہوتے ہیں، جیسے کہ حضرات سلسلہ حضرات میں تفریق کے اختلافات
کے تباہ ہوتے ہیں جس طرح موخر الذکر کا کلی طور پر منفرد حضرات میں تحویل نہیں ہو سکتے،
اسی طرح مقدم الذکر منفرد اعمال میں پوری طرح قابل تحویل نہیں لیکن اب تک
ان دونوں میں ایک فرق بھی ہے جو موضوع کی مرکزی وحدت اور مروضی
سلسلہ کی ابتدائی اہستادیت کے فرق کے مقابل ہے۔ اس طرح یہ ممکن

سلسلہ حرکات توجہ کی تقسیم اصطلاح شاید تشریح طلب ہے کیونکہ اس سے انتشار ذہنی یا غلط فہمی کا اندیشہ ہے توجہ

ذات خود متحرک تصور نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس طرح ایک مجرّبہ ذہنی بن جاتی ہے۔ پھر توجہ کرنے میں موضوع
بھی حرکت نہیں کرتا، اور مروض توجہ کے جانے میں حرکت کرتا ہے جس میں ہر ذہنوں میں کسی میں بھی اختلاف مقام یا
ہوتا لیکن جس چیز کی طرف عام طور پر توجہ کی جاتی ہے وہ حاضر کل کا ایک کم و بیش تمیز جزو ہوتی ہے اور مختلف
اجزاء کے تمیز ہونے سے موضوع درکل کے تعلقات بھی مختلف ہو جاتے ہیں لہذا اگر موضوع اور مروض کل کا تسخیر
تعلق کسی میدان بصارت پر آنکھوں کے آگے پیچھے حرکات اور اس تعلق کے درمیان شبہات کی طرف اشارہ
کرے تو کچھ تعجب کی بات نہیں (دیکھو کتاب باب ۱۶) لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں یہ شبہات
کچھ زیادہ ہی ہے (دیکھو کتاب باب ۱۶) کیونکہ ہماری حرکات خود توجہ کا نتیجہ ہوتی ہیں اور یہ موضوع
یا مروض کی طرف سے مین شدہ اعمال ہیں (مصنف)

ہے کہ نام نہاد ”میدان شعور“ میں تو بیک وقت بے شمار تغیرات ہوں اور توجہ میں ایک ہی وقت میں فقط ایک ہی حرکت ہو۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ ”ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر توجہ کر سکتے ہیں“ لیکن یہ کلیہ صرف اس وقت صادق آتا ہے جب اس سے یہ مراد لی جائے کہ جن احضارات کثیرہ پر توجہ کی یا جمائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح ایک وحدت بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں یا کم بیش معین طور پر ”مرکب“ یا ”مکمل“ ہو کر ایک ”موقعہ محل“ یا کسی طرح کا ایک ملت کل بن جاتے ہیں۔ اب یہ کل کس قدر ملتف ہو سکتا ہے اس کا انحصار محرمشتہ مشق، اور اس مشق کی بنا پر اکتساب کئے ہوئے ”التفانات“ ”تلازمات“ ثانوی طور پر قسری حرکات پر ہوتا ہے۔ ہر اکتساب یہ وقوفی ہوا یا عملی اس طرح کے اعمال توجہ کو فرض کرتا ہے اور ان ہی افعال پر اس اکتساب کا حفظ، اخذ اور تلازم (جن پر ہم مختصر غور کریں گے) زیادہ تر وقوف ہوتا ہے۔ یہ اصول اطلاقی اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن یہ برطانوی ماہر نفسیات کے افسوسناک تغافل کے ذریعہ ہوا اور ہمسہ کے لوگوں نے اس کو نشانہ ملا بنایا۔ ہم اس پر ہر جگہ زور نہ دیں گے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس کو بھول جائیں لیکن جس چیز پر ہم ایک ہی عمل توجہ میں کامیابی کے ساتھ حاوی ہو سکتے ہیں اس کے حدود بہت تنگ ہیں۔ اسی بنا پر لاک نے ”ذہن انسانی کی تنگی“ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ”وہ ایک ہی وقت میں بہت سے تصورات کو اپنے سامنے اور فکر میں نہیں لاسکتا“ اس کے مقابلے میں ”وسیع نظریں“ ہیں جو فرشتوں کے اکثر درجوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان معنوں میں شعور کی تنگی کا جملہ نفسیات میں بطور مطلق کے مروج ہے۔

باب چہام

نظریہ حضرات

نفسیاتی فرد

اب ہم توجہ، یا شعور، کے موضوعات، دوسرے الفاظ میں حیات نفسی کے موضوعی، یا احضاری، عنصر کی توضیح کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بحث طبعاً دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ پہلے حصے میں ہم اس عنصر کی عام خصوصیات اور ان اساسی اعمال پر غور کریں گے، جو ہر احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی عمومی اور کم و بیش فرضی، نوعیت کی وجہ سے اس کو ہم نظریہ احضارات کہیں گے۔ دوسرے حصے، یعنی مابعد کے ابواب میں، ہم احضارات کی ان مخصوص صورتوں کی طرف رجوع کریں گے، جنہیں احساسات، درکات، مثالوں وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اسی حصے میں ان اعمال کو بھی دیکھیں گے، جو ان صورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

اگر ہم اس بحث کا آغاز اس اقتراض سے کریں، جو کم از کم اس وقت ہم کو توارث کی بحث میں پڑنے سے بچائے گا، تو یہ تمام تقریر بہت آسان ہو جائے گی۔ ہم جانتے ہیں کہ ہر حیات انسانی کے دوران میں، ہم ویش، تدریجی تفرق، یا ارتقا، ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حیات کی ادنیٰ ترین سطح سے لے کر اعلیٰ ترین سطح، یعنی انسان، تک ذہنی حس افراد کا ایک ترقی پذیر سلسلہ قائم ہے۔ ابتدائی مدارج کے کچھ نشانات اس وقت بھی انسان سے، کچھ میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ چلنے سے قبل رہتا ہے۔

لیکن یہ نشانات زیادہ تر مستحکم ہیں۔ اسلاف کے لئے جو کچھ تجربہ تھا اظہار کے لئے جبلت ہے۔ اولاد کو اپنے آباؤ اجداد کی ناکامیوں کا ذرا بھی علم نہیں۔ جو حرکت کہ ہمارے آباؤ اجداد آہستہ آہستہ اور تکلیف کے بعد سکھاتے تھے، وہ ہم اب ”بن سیکھی قابلیت“ سے فوراً کر دیتے ہیں لیکن اگر ہم ذہن کی صحیح آفرینش سے لے کر اس وقت تک تمام ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم کو اب تاریخی تجربہ پیش نظر رکھنا چاہئے، نہ آخری جبلت۔ اسی غرض سے ہم نے فرض کیا ہے کہ ہم اس فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں، جو حیات بنی کے آغاز سے برابر ترقی کر رہا ہے، نہ سلسلہ افراد پر جس میں سب سے پہلے فرد کے سوا، ہر فرد کو کچھ دوسرا یہ آباؤ اجداد سے دور نشہ“ میں ملے۔ اس خیالی فرد کے سوانح حیات کو یا ایک ایسے مثالی سلسلہ افراد کے تجربہ میں پریمی پیسز کے مقابل ہوں گے، جس کا ہر فرد ذہنی تفرق کے کسی درجہ تک ترقی کر چکا ہے۔ اس کے خلاف ان سوانح حیات میں سے آباؤ تجربہ کے نقد نتائج کی موروثی نقول، یعنی وہ خلقی روایات، خارج کر دی جائیں گی، صرف جن کی بناء پر وجود و بقا کے واقعی شرائط کے تحت، قومی ترقی ممکن

ہوتی ہے۔
گزشتہ تجربات کو اس طرح دوبارہ پیدا کرنے کا عمل نئے تجربات کو پیدا کرنے کے عمل سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا برقی طباعت کا عمل کندہ کرنے کے عمل سے لیکن اسی سلسلہ یہ ہے کہ بحیثیت ماہرین نفسیات ہم اس کے متعلق براہ راست کچھ نہیں جانتے۔ نہ ہم اس سلسلہ کے کسی درجہ پر یہ بتا سکتے ہیں کہ یہ چیز قدیم اور موروثی یا لاکھ اور لاکھوں کے قول کے مطابق اصل ہے، اور یہ پیسز نئی، یا کبھی، یا زمانہ حال کے معنوں میں اصل ہے لیکن اپنے طریق بحث سے ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں، کہ حضرات میں تمام قابل تمیز التفاف و تفرق کسی مدتی وقت پیدا ہوا ہے، یا دوسرے الفاظ میں یہ تجربے سے حاصل کیا گیا ہے۔ لہذا جب تک کہ ہم کو زیادہ تر اس تفرق کی ترقی سے تعلق ہے اس وقت تک ہم اس حقیقت کو

سہ یہ تقریباً وہی چیز ہے جس کو ہیگل عمومی ذہن کہتا ہے۔ پیسکل میں بھی اس کا عمل پایا جاتا ہے نصف

نظر انداز کر سکتے ہیں کہ یہ تفرق فی الواقع کسی ایک ایسے ہاتھ کا کام نہیں، جو بقول (ایک) اگرچہ اس اصطلاح کا اصلی موجد ارسطو ہے (ایک لوح سادہ سے سرور کا رکھتا ہے، بلکہ بہت سے ایسے ہاتھوں کا کام ہے، جن میں سے ہر ایک سے ان نقوش کو اجاگر کرتا ہے، جو گزشتہ الواح پر کامیابی کے ساتھ نائے گئے تھے، اور پھر ان ہی پچھوڑے یا بہت نئے نقوش بنا کر یہ لوح اپنے جانشین کے حوالہ کر جاتا ہے، یہ جانشین پھر اس عمل کو دہراتا ہے۔

احضاری سلسلہ تفرق

(۲) اس عمل تفرق سے کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو متفرق ہوتی ہے؟ یہی وہ سوالات ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ منطقت کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات نے ذہنی ترقی کی تصویر بالعموم اس طرح کھینچی ہے، کہ اس میں فی الاصل مختلف ابتدائی اکائیاں، جن کو وہ احساسات، اور ابتدائی حرکات کہتے ہیں، ملائی جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یا ایک ”ذہنی کیمیا“ ہے۔ اگر ضرورت پڑے تو تجربے کے ترقی پذیر تفرق کے لئے کمزور کی طبیعی تعمیر کے مقابلے میں حیاتیات میں بہت بہتر تماشیل مل سکتی ہیں۔ یہ عمل مشابہ ہے اس چیز کے جزئی تجزیہ کے، جو دراصل سسکل تھی، نہ ان عناصر کے اجتماع کے، جو دراصل قائم بالذات اور منفرد تھے۔ اگر ہم اعلیٰ ذہنوں، یا ذہنی ترقی کے اعلیٰ درجوں کا مقابلہ اپنی ”درجوں سے کریں“ (یہ مقابلہ کس ذیعے سے ممکن ہے) اس پر ہم کو اس وقت بحث کرنے کی ضرورت نہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ اعلیٰ درجے پر ان اختصارات میں نمایاں فرق ہوتا ہے، جو ادنیٰ درجے پر ناقابل تمیز یا اہل غائب ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کپڑے صرف اندھیرے اور اجالے کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح جو رنگ ہمارے لئے مفرد ہوتا ہے، اس میں ایک رنگ ساز بہت سے رنگ معلوم کر لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ بچے کے لئے تمام چہرے یکساں ہوتے ہیں۔ تمام حیات مستعار میں ہم جنسی خصوصیات، یعنی

اشتراکات، کو نوعی خصوصیات، یعنی اختلافات، سے قبل معلوم کر لیتے ہیں لیکن جب ایک احضار بہت زیادہ معین بھی ہوتا ہے اس وقت بھی یہ ایک بڑے کل کا جزو ہی ہوتا ہے۔ اس میں اور دیگر ہمزان، یا متعاقب، احضارات میں کوئی ایسی چیز حال نہیں ہوتی، جو احضار بالذوئیت نہ ہو، جیسے کہ وہ خبروں کے درمیان سمندر ہوتا ہے، جو بالذوئیت جزیرہ نہیں بہت ناظر یہ احضارات کی تلاش ہی تسلسل شو، سے شروع ہونی چاہئے۔ اگر ہم اس تسلسل کی سوچ وہ صورت سے سمجھے کی طرف جائیں، تو خاص واقعات اور عام خیالات دونوں ایک ایسے معروضی تخیل، یا معروضی سلسلہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں جو متفرق ہوتا ہے یہ سلسلہ اس طرح اس پسند کو سدا کرتا ہے جس کو منیر احضار کہتے ہیں جس طرح کہ بعد میں حل کر ایک مخصوص احضار، جو بقول لا مذہب تن، تخیل کی طرح صاف ہوتا ہے، ذہنی ترقی کی وجہ سے ایک ایسا مرکب بن جاتا ہے، جس کے اجزا قابل تمیز ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ابتدا کے شعلہ ہم سمجھ نہیں کہتے۔ جس طرح یہ سلسلہ متفرق ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اطلاقی تجربہ ترقی کرتا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہر تفرق احضار کا ایک تغیر ہوتا ہے۔ یہی بنا ہے ماہرین نفسیات کے اس عام قول کی، کہ ہم ذہنی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو تغیر کا شعور ہوتا ہے۔

لیکن "شعور کا تغیر" اس قدر محسوس اصطلاح ہے کہ "اک احضاری سلسلہ کا تفرق" کی بے سنگم اصطلاح کی جگہ نہیں لے سکتی، اور ہم اسی کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح نہ صرف ان چیزوں کو خلاصہ کرتی ہے، جو بنظر صحت علیحدہ رہنی چاہئیں، یعنی فعلیت اور اس کا معروض، بلکہ تغیر کی اصطلاح بھی ان خصوصیات کو واضح کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو نئے احضارات کو دیگر تغیرات سے تمیز کرتے ہیں۔ تفرق کا مفہوم یہ ہے کہ بظاہر ساوہ چیز ملتف، اور ملتف چیز ملتف تر ہو جائے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے، کہ التفات کی یہ زیادتی گزشتہ تغیرات کے باقی رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں، کہ یہ بقا، نمو، یا ارتقاء کے تشکیل

کے لئے ضروری ہے کہ نفسیاتی فرد کو ارتقا کے سب سے ابتدائی
 مارچ میں تصور کرنے کے لئے ہم اس کی تصویر اس طرح دیکھیں گے کہ وہ
 بالکل نئے احساسات کے سلسلہ کا تجربہ کر رہا ہے جو نیست سے برآمد ہو کر
 ”مسلک شعور“ میں مسلک ہو سکتے ہیں، جس طرح کہ ادھر ادھر سے اٹھائے ہوئے
 تسبیح کے دانے ایک ہی رشتہ میں پروئے جاسکتے ہیں۔ یہ خیال جس پرکا منسلک
 اور طہیوم نے بہت زور دیا ہے کہ حیات نفسی کا آغاز احساسات کے ایک
 ایسے مجموعے سے ہوتا ہے جس میں منطقی وحدت ہوتی ہے، نفسیاتی نظر تازہ
 سے بالکل ناممکن تصور ہو جاتا ہے۔ ایک بالکل نیا احضار جو گزشتہ تمام
 احضارات سے اس وقت تک بے تعلق رہتا ہے جب تک کہ موضوع اس کو
 ان کے ساتھ نہیں ملاتا، ایک ایسا تصور ہے جس کے لئے بلا واسطہ شاہدہ
 حیاتیات کے اثبات، یا عام قسم خیالات میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔
 ایک معلومہ لمحہ میں ہمارے پاس احضارات کا ایک کل یا ”شعور کا
 ایک میدان“ ہوتا ہے جو نفسیاتی حیثیت سے واحد اور مسلسل ہوتا ہے۔
 دوسرے لمحہ میں ایک بالکل نیا میدان ہمارے سامنے نہیں آتا،
 بلکہ یہ بھی پرانا میدان جوئی تغیر کے ساتھ نمودار ہو جاتا ہے۔

اگر شخص اس قول کو بازار احضارات، جہاں تلازم کی وجہ سے
 ایک خیال دوسرے کے بعد آتا ہے، میں تو تسلیم کر لیں گے، لیکن ابتدائی
 احضارات یا احساسات کی حالت میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہونگے وہ
 کہیں گے کہ کیا بادل کی گرج سے ہر خاموشی نہیں ٹوٹ سکتی؟ اور کیا نامیاء مینا
 نہیں ہو سکتے ہیں؟ ان قسم کے اعتراضات کرنا ہماری بحث کے اصلی مفہوم کو نہ سمجھنے کا
 ثبوت دینا ہو گا۔ تاہم ان کا جواب دینا وضاحت پسند کرنے میں مدد دے گا۔
 جہاں ہر خاموشی تو لپی جاسکتی ہے، وہاں گزشتہ آوازوں کے باقیات
 موجود ہوتے ہیں، لہذا اغلب یہ ہے کہ آواز کے نام نہاد ”موضوعی“ احضارات
 بھی ہوتے ہیں۔ وہ خاموشی جہاں شخص کے تجربہ میں آتی ہے جو پہلے سن چکا ہے، کا فائدہ لیتا ہے

کے اس بت کے نپٹ بہرہ بین سے مختلف ہوتی ہے جس نے اس سے قبل کچھ نہیں سنا۔ سوال یہ ہے کہ کانڈیلک کے بت کا نپٹ بہرہ بین ممکن بھی ہے؟ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ آواز بوسے مختلف ہوتی ہے تو کیا ایسے میدان شعور کے بعد جس میں صرف بیہوش، ایسا میدان شعور پیدا ہو سکتا ہے جس میں صرف آواز ہو؟ یہ سوال نابینا کے مابین جاننے کے، تو یہاں ہم کو نہ صرف یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نابینا کے بھی انھیں ہوتی ہیں بلکہ یہ بھی کہ وہ ایسے اسلاف کا جانشین ہے جو مینا تھے۔ ہم نہیں کہتے کہ اس صورت میں بصارت کے کون سے متولد حضرات شامل ہوتے ہیں اور مسئلہ توارث وہ مسئلہ ہے جس کو ہم نے سرمدت نظر انداز کر دیا ہے۔

جس عقیدہ کے یہاں وکالت کی جا رہی ہے وہ یہ ہے کہ (۱) جب ایک نیا احساس یا نام نہاد اور ابتدائی حضرات نفسی میں نمودار ہوتا ہے تو وہ دراصل کسی پہلے سے موجود حضاری کل کے جزئی تغیر کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس طرح یہ کل پہلے سے زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ (۲) یہ ہر دمڈھنے والا انکسار اور تفریق کسی صورت میں بھی بہت سے ایسے غیر سبیل منقطع حضرات کو پیدا نہیں کرتا، جن میں عالم طبیعی کے سالمات، یا ذرات کی کسی سفر و مضمرہ علیحدگی یا فرویت ہو۔ نفسیات میں مبتدی، اور بعض وہ لوگ بھی جو مبتدی نہیں اکثر ان تصانیف سے گمراہ ہوئے ہیں جو اپنے مباحث کا آغاز انھیں حواس کے احساسات کی موجودہ صورت سے کرتے ہیں، گو یا احساس ان ہی سے شروع ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو اس وقت کبھی بھی محض رنگ و بو یا آواز وغیرہ کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جب جیسے کو مبتدی غلطی سے احساس محض سمجھتا ہے وہ دراصل ادراک ہوتا ہے، جہاں ایک احساسی حضرات مختلف احساسی اور حرکی حضرات اور ان کے باز حضرات سے ملتا ہوتا ہے اور اس طرح اس میں وہ وضاحت اور تکمیل پیدا ہو جاتی ہے جو صرف ملتف حضرات میں ممکن ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم آواز یا رنگ کے فاصلے احساس کی طرف توجہ کریں تو ہمارے اس شبہ کے جوازیں بہت سی شہادتیں ملتی ہیں کہ وہ بھی ملتف ہوتا ہے،

نہ منفرد، اور اسی التفات کی وجہ سے اس کی نمایاں مخصوص کیفیت پیدا ہوتی ہے۔
 ہمارے بعض واضح ترین، اور سب سے زیادہ پھیلے ہوئے عضوی احساسات
 حقیقی ابتدائی احساسات کی نوعیت کے بہت قریب ہوتے ہیں۔
 ایسے احساسات میں ہم تین اختلافات معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) اختلاف
 کیفیت، (۲) اختلاف شدت، (۳) بقول ہاں حجم یا ہمارے اصطلاح
 میں، امتدادیت کے اختلاف۔ اس آخری خصوصیت کو ہر وہ شخص جانتا ہے،
 جو ایک بڑے زخم اور ایک چھوٹی سی گھردنٹ میں فرق سے واقف ہے۔
 جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، اور اک مکان کا ایک اہم جزو ہے، لیکن
 اس سے یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ اور اک مکان کا اہم معنی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے
 کہ ایک شخص کو خجیم احساس کے تجربہ میں وہ دیگر عناصر نہیں ملتے، جو مکانی وجہ
 کی تحلیل سے منکشف ہوتے ہیں، لہذا امتدادیت اور امتداد کو خلط ملط
 نہ کرنا چاہئے۔ اب ذہنی ارتقاء کے جس درجہ پر ہم پہنچے ہیں، اس میں بھی ہم کو
 معلوم ہوتا ہے کہ ایک احساس کی شدت میں اضافے سے اس کی امتدادیت
 میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم کو معلوم ہے کہ جب جذبہ کی شدت
 بڑھ جاتی ہے، تو جذبی اظہار میں حرکت کی وسعت بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔
 تنجیل کا سبب اعلیٰ طبقہ بھی اس سے متشنی نہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو خفقان اور
 ہر شدید جوش کی حالت میں خیالات کے دوران اور انتشار سے ملتا ہے، لیکن جب
 ہم عضوی احساسات کی صنف کو چھوڑ کر جو اس خمسہ کے احساسات، حسیات
 کو ظاہر کرنے والی حرکات کو ترک کر کے معین طور پر قصدی حرکات، اور
 جذبے کی وجہ سے پیدا ہونے والے خیالات کی دھکا بیل سے ہٹ کر منکر
 کرنے کی کوشش سے پیدا ہونے والے مستقل ترسار خیالات کی طرف آتے
 ہیں، تو یہ انتشار یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، اشعار، کم ہو جاتا ہے۔
 اس حالت میں تفرق کی زیادتی، اور تعین کی زیادتی میں قریبی تعلقات نظر آتے
 ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کم کو بعض ایسے ابتدائی تفرقات مل جائیں، جو نفسیات

کے لئے انتہائی واقعات ہیں، اور جن کو نفسیات تسلیم کر سکتی ہے، لیکن جن کی یہ توجیہ نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تجربے کی ابتداء ہمارے ہی دسترس سے باہر ہے اگرچہ ہمارا کام یہ ہے کہ اندر کی طرف سے شروع کر کے اس تکمیل کو پیچھے کی طرف جہاں تک ممکن ہو لے جائیں۔ لیکن اگر ہمارے اس مسئلہ اعضا کے موجود ہوں، تو ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے قانون موضوعی انتخاب کے مطابق ان میں سے بعض پر، اور ان ارادی حرکات پر جو ان سے تعلق رکھتی ہیں، ارادۃً توجہ کی جائے گی۔ اس کے علاوہ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ مدعیین "اعضائی سلسلے کے اس طرح موضوع کی طرف سے شروع ہونے والے تغیرات ہی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن تعین کی بیشی ایک معلومہ اعضا کی کل کے فرید تفریق کو ممکن بناتی ہے، لہذا یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا تکملہ کر سکتے ہیں۔

یہ اعمال اس وقت اس قدر ترقی کر چکے ہیں کہ شعور انسانی کی سطح پر اس میدان شعور کا واضح تصور بہت دشوار ہے جس میں کوئی شدید احساس پھیل کر تمام میدان پر حاوی ہو جائے۔ مثلاً ہمارے لئے رنگ آواز سے اس قدر مختلف ہے کہ شدید ترین رنگ میں کوئی جیسز ایسی نہیں ہوتی، جو بجز توجہ کے تحریک یا توجہ کے انحراف کے آواز کے ہر زبان اعضا پر اثر کرے۔ لیکن شروع میں ہر وہ چیز جس کو ہم آواز کا مشیرین و قدیم ترین تفریق کہتے ہیں، کافی پھیلے ہوئے رنگ کے مشیرین تفریق کے ساتھ ہم اعضا کی قابلیت غالباً نہ رکھتی تھی، لہذا اس طرح جیسے کہ آج کل تمام نیلا میدان بصارت تمام سرخ میدان بصارت کے ساتھ ہم اعضا کی قابلیت نہیں رکھتا۔ یا اگر دونوں کے مہجرات ایک ساتھ عمل کرتے تھے، تو ممکن ہے کہ بطور نتیجہ پیدا ہونے والا احساس ان دونوں کیفیات کا مجموعہ نہ ہوتا۔ ہو، جیسا کہ ارغوانی رنگ کے متعلق خیال ہے کہ سرخ اور بنفشہ کا مجموعہ نہ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہو جس میں دونوں مہجرات میں سے کسی ایک مہج کی مخصوص کیفیت سمجی نہ ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف آج کل رنگ اور آواز کے مقامات کی تخصیص اس حد تک ہو چکی ہے کہ ہم براہ راست معلوم کر سکتے ہیں کہ

ہم سمجھ کر مقدم الذکر سے تعلق ہے، اور کان کو موزن الذکر سے اس طرح اب ہم اس حقیقت سے واقف ہو گئے ہیں، جو اس قدر بدیہی ہے کہ قابل ذکر نہیں، اگرچہ اس کے اثرات بہت اہم ہیں۔ ہماری مزا اس حقیقت سے ہے، کہ بعض احساسات، یا حرکات، دیگر احساسات، یا حرکات کے میزان احضار میں مانع آتے ہیں۔ ہم ایک نازکی کو ایک ہی وقت زرد اور سبز نہیں دیکھ سکتے، اگرچہ ہم اس کو ایک ہی وقت میں ہموار اور سرد محسوس کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم آگ کی ہاتھ کو بک وقت کھول اور بند نہیں کر سکتے، لیکن ہم ایک ہاتھ کو کھول کر دوسرے کو بند کر سکتے ہیں۔ لہذا یہ ناقابلیت ہم احضاری، یا تضاد، بعض فرق و اختلاف سے زیادہ ہے، اور یہ صرف ان احضارات میں پائی جاتی ہے، جو ایک ہی حس، یا ایک ہی مجموعہ حرکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ محدود معنوں میں کہنا چاہیے کہ یہ وہاں بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ سرخی اور سبزی، اور گرمی اور سردی کا ایک ساتھ احضار ہونا چاہیے، بشرطیکہ ان میں وہ اختلافات موجود ہوں، جن سے ہم ابھی غمقرب ”مقامی علامت“ کے اختلاف کے نام سے روشناس ہوں گے۔

خازنیت

(۲) گزشتہ اوراق میں ہم کو احضاری سلسلہ، یا جیسا کہ ہم اس کو سر دست کہتے ہیں، تمام میدان شعور اور اس میدان شعور کے ان مختلف تفروقات میں فرق معلوم کرانے کا موقع ملا ہے، جنہیں عام طور پر احضارات کہا جاتا ہے، اور اب کہ بحیثیت اجزاء کے ان کی اصلی نوعیت واضح ہو چکی ہے، ہم بھی اس اصطلاح کو ان تک محدود رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان کی خصوصیات ۱۔ ۲۔ ۳۔ دیکھو باب ۱۰ شرم بند ۲۔ ۳۔ لیکن دیکھو باب ۱۰ شرم بند ۱۔ ۲۔ جو کہ کہا جا چکا ہے اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس اصطلاح کو نام نہاد ذہنیہ (Mentalists) کی طرح موضوعی غیرت کے ساتھ ملاحظہ کرنے کا اندیشہ نہ ہوگا، نہ یہ خطر ہے کہ تاہلین، ادیت، یا احضاریت کی طرح یا ایک نام باذات ذہنی ہو، یا احضاری عناصر کے ساتھ گڑبگڑ کی جائیگی (مصنف)

اور غائر نظر ڈالنے سے قبل بہتر یہ ہے کہ تھوڑی دیر ٹھیکر اس کی اس گزشتہ
بقا پر غور کر لیں، جو ترقی پذیر تفرق کے اصول سے مفہوم ہوتی ہے۔ اس
بقا کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ یہ خادہ قدرت کا نتیجہ ہوتی ہے! خازنیت اکثر
حافظہ کے ساتھ غلط ملط کی جاتی ہے، اگرچہ حافظہ بہت زیادہ ملتف و مخصوص
ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں ماضی و حال کا کچھ تقابل ہوتا ہے، اور خازنیت
میں صرف ماضی کی بقا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے، جو باقی رہتی ہے؟ ہمارے
نظرے کے مطابق جواب یہ ہونا چاہئے کہ باقی رہنے والی چیز دراصل بحیثیت
متفرق ہوتی ہے، نہ ایک مخصوص تفرق بحیثیت ایک منفرد آگائی کے۔ اگر
ہم سرین نفسیات نے ایک لمحہ کے حضرات کو غلطی سے بہت سی اکائیوں کا
مجموعہ محض سمجھ لیا ہے، تو انہوں نے ایسی ہی غلطی ان حضرات کے معانیات
کے متعلق بھی کی ہے۔ جب ہم ایک رنگ، یا ایک شکل کو بار بار دیکھتے ہیں، تو اس کی
تمثالات، یا اس کے استحضارات، کو جمع نہیں کرتے جاتے۔ پھر یہ رنگ، جو کچھ بھی
یہ ہو، احصا رکے سویں وقت وہی نہیں ہوتا، جو احضار کے پہلے وقت ہوتا ہے
جیسا کہ لاکھ پرسیوں مہر کا نشان وہی ہوتا ہے، جو پہلی مہر کا نشان تھا۔
ذہن میں اس طرح کا بے جان ثبات نہیں ہوتا۔ اور اس
کی مروجہ توجیہات بہت زیادہ میکائی، اور زکھنا چاہئے کہ نور وہی ہیں، لیکن بہتر توجیہ
ماہل کرنے کے لئے ہم کو اپنے احضاری سلسلہ کے تسلسل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔
اب فرض کرو، کہ چپ ڈبٹ کے عرصے میں نصف درجن مرتبہ ہم ایک
نئے اور عجیب پھول کو دیکھتے ہیں۔ اس طرح ہم کو نصف درجن ملتف احضارات
ماہل نہیں ہوتے، کہ جن کو ہم چپ، پ، پ، پ کی علامت سے ظاہر
کر سکیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے ہم اس پھول کا عام خاکہ دیکھتے ہیں، پھر اس کی پتیوں
کی ترتیب کو، پھر اس کی زنجٹ کو، وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر تمام پھول کو

[ب (ج د) ت (ع غ) ص (ف ق)] سے ظاہر کریں، تو ہم پہلے مثلاً [ب ت ص] کو دیکھتے ہیں، پھر [ب (ج د) ت ص] کو، یا [ب (ج د) ت (ع غ) ص (ف ق)] کو، و قس علیٰ ہذا۔ اب جن خصوصیات کی طرف پہلے توجہ کی جاتی ہے، چونکہ وہ ذہن میں باقی رہتی ہیں، اسی لئے بعد میں دیکھی ہوئی خصوصیات ان کے ساتھ مل کر پھول کی تکمیل کرتی ہیں۔ اس مثال میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو تصورات کے احیا اور تلازم کے مقابل ہو۔ آخری اور کامل اور آئی کے وقت بھی پھول اسی طرح استبدائی احضار کی صورت میں موجود ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے اور شروع کے اور اک کے وقت۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس طرز کی ایک خاص مدد بھی ہے، لیکن ہم بلا آل کہہ سکتے ہیں، کہ ہماری مندرجہ بالا مثال ایسی نہیں، جو ایک ہزار سال میدانِ شعور سے متجاوز ہو سکے، لہذا ہم فرض کرتے ہیں، کہ گزشتہ تفرقات کی بقا کی وجہ سے تفرقات کی ایسی زیادتی تکمیل و کمال احضار میں سلسلہ پر صادق آتی ہے پھر ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ایسے حالات میں، جہاں ہم کو مثلاً سرخی یا مٹھاس کا مخصوص احساس حاصل ہوتا ہے، زیادہ استبدائی تجربہ کے لئے ایک دھندلے تقریباً "عضوی" احساس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن اس احساس میں ان ہی حالات کی ہر تکرار کے وقت فریق تفرق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ قدم تفرقات سمندر کی موجوں کی طرح نہ ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتے ہیں نہ نئے زخموں کے نشانات کے ساتھ پرانے زخموں کے نشانات کی طرح باقی رہتے ہیں، بلکہ قدیم و جدید تفرقات باہم مل جاتے ہیں، اور اس طرح تمام میدانِ شعور اتناغ کے لحاظ لاری الیہا میسر ترقی کرتا جاتا ہے۔

ادغام

(۲) یہ عمل جس میں بعد کے تفرقات پہلے اور کم ستین تفرقات کے ساتھ

بل کر ان کو محدود اور مخصوص کرتے ہیں، اس اصول کی مزید دلالت ہے جس کو ہم احضاریہ سلسلہ کے تدریجی ارتقا کا اصول کہتے ہیں۔ جن مصنفین نے اس نئے عمل کو نظر انداز نہیں کیا، وہ اس کو تلازم کی ایک سادہ صورت سمجھتے ہیں۔ اس کی خصوصیت یہ فرض کی گئی تھی کہ احضارات متلازمہ بلحاظ کیفیت و نوعیت بالکل ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، اگرچہ بلحاظ تعداد ان میں تمیز ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں افتراضات غلط، اور ماہر نفسیات کے معالطہ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، اس درجہ پر تجربہ کرنے والی ذات کے لئے زود وعدہ می تمیز ہوتی ہے، نہ کہ فی شناخت، جس کی طرف الفاظ ”گزشتہ ارتسام“ اور ”موجودہ ارتسام“ اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم خاص عمل تلازم اور محض امتزاج (جس کو ہم احداثیات کہیں گے) میں تعلق اس قدر قریب، اور مطلوبہ تفصیلی تحلیل اس قدر ملطف ہے، کہ ہم کو مزید بحث اس وقت تک ملتوی کرنی پڑتی ہے، جب ہم تلازم پر بحیثیت مجموعی غور کریں گے۔ اس وقت ممکن ہے، کہ ہم یہ کہیں، کہ یہ عمل تلازم کے فعل سے زیادہ سادہ اور اساسی ہے، لیکن یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے، کہ اگر تلازم کی اصطلاح کا صحیح استعمال مقصود ہے تو اس کا مفہوم یہ ہونا چاہئے، کہ احضارات متلازمہ پہلے منفرد اور منتشر تھے، ان پر اسی انفرادی صورت میں توجہ کی گئی، اس توجہ کی وجہ سے ان میں تلازم قائم ہوا، اور آخر وقت تک یہ قابل تمیز ہی رہتے ہیں۔ پھر ہرٹ مینس پہلا ماہر نفسیات تھا، جس نے اس عمل کی ابتداء کی نوعیت کی قدر و قیمت کو سمجھا۔ یہ عمل حقیقی تلازم کی ایک صورت نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر حقیقی تلازم اس کو فرض کرتا ہے۔ سینس نے اس کو ”قسری تلازم“ کہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”یہ تلازم ایک عمل منکر رہتا ہوتا“

۱۔ جانچ سچوں کے کردار کی توجیہ کرنے میں ہم ان کو بلالہ المفروض کر لیتے ہیں (مصنف)

Assimilation

Automatic Association

و کہتا کہ ”فعل توجہ کا نتیجہ“ نہیں جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں، بلکہ یہ ہر حسیۃ (یعنی احساس) کے نفس اقرار کو شال ہے۔ ایک حسیۃ بھی سمجھی ذہن کا جزو نہیں بن سکتی تا وقتیکہ یہ ان اسلاف کے ساتھ شلزام نہ ہو جائے، جو اس کے ساتھ کم و بیش متحد النوعیت ہیں۔۔۔۔۔ حیات کے شلزام کے تمام دیگر مظاہر نتیجہ ہیں اس عمل اور ایک اور متوازی اور ہمزمان عمل کے ملاپ کا، جنہیں محقریب بیان کیا جائے گا۔ اس تمام تقریر میں سپینسوا اکثر اذعان عام کو اپنی اصطلاح ”قصری شلزام“ کی بجائے استعمال کرتا ہے، اور ادغام ہی کی اصطلاح کو ہم نے اس عمل کے لئے اختیار کیا ہے۔

تفرق خازنیت، اور ادغام کے قریبی تعلق کے مدنظر ان تینوں کے متعلق کہا جائیگا، کہ یہ تینوں عمل کو وہ چیز بنا لے ہیں جسے احضاری منسلکہ کی شکل پذیری کہا جاتا ہے۔

اضافیت

(۵) یہ بہترین مقام ہے ان نفسانی عقائد کی طرف اشارہ کرنے کا، جو اگرچہ بعض حسیۃوں سے باہم مختلف ہیں، لیکن جو قانون اضافیت کی اصطلاح کے تحت جمع کئے جاتے ہیں۔

الف۔ ”ہا ہیں کے مقوس کے معنی“، ایک ہی چیز کو ہمیشہ محسوس کرتے رہنا، اور کسی چیز کو بھی محسوس نہ کرنا، ایک ہی بات ہے، ”کے متعلق“

۱۔ اصول نفسیات، بندہ ۱۱۰ اور سپینسوا کے اشمال سے ہاں لا علم ہو کریں۔ یہ اصطلاح کو جڑ کی تھی، اور امید ظاہر کی تھی کہ یہ قبول عام ہوگی۔ سپینسوا کی اولیت کا علم محسوس ت ہوا، جب میں نے اردمان کا مقصد ”نظریہ اول ملک“ پر تعبیر کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے۔ اردمان کا خیال ہے کہ سپینسوا کی اصطلاح اول ملک زیادہ مناسب ہے، اور یہ کہ اس عمل کو ہر بار ڈیٹ نے نکشف کیا ہے، نہ کہ سپینسوا نے، لہذا فیض اصطلاح کا حق تقدم اذکر ہی کے لئے محفوظ ہونا چاہیے، لیکن برہمنی سے ہم کو ان کے چل کر معلوم ہوگا، کہ ہر بار ڈیٹ کی اصطلاح اور شلزام کی اصطلاح کو بہت زیادہ تنگ حدود میں محدود کرنا چاہیے۔ ادغام کی اصطلاح ڈرویش (Drobisch)

خیال ہے کہ یہ قانون اضافیت کا سب سے پہلا بیان ہے۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ قانون تمام میدان شعور پر قابل اطلاق ہے تو یہ صحیح بھی ہے اور پرانا بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک میدان شعور جس میں ارتسام، یا تصور، کا تغیر کوئی تبدیلی نہیں کرتا، یقیناً سادہ اور خلاف واقعہ ہوگا۔ ان معنوں میں قانون اضافیت وہی چیز ہے جس کو ہیلڈن قانون اختلاف کہتا ہے، یعنی یہ کہ ”ہم ذہنی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں جب ہم کو فرق (یعنی اختلاف، یا تغیر) کا شعور ہوتا ہے“ لیکن اگرچہ شعور تغیر کو شامل ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ مخصوص حضرات میدان شعور میں غیر متکین مدت تک موجود رہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک غیر تغیر ارتسام لوح سادہ کے ہم معنی ہے۔“ لیکن اس سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے اس کو نفسیات سے کوئی علامہ معلوم نہیں ہوتا مثلاً زمین کی حرکت یا ہوائے کے دباؤ سے ہماری بے بسی۔ ظاہر ہے کہ یہ مثالیں ایسی ہیں جن میں کوئی احضار ہوتا ہی نہیں، نہ ان میں عصبی تغیر کی کوئی شہادت ملتی ہے۔ بعض اوقات اس استنباط میں بہت ہی جھوٹے طریقے سے اس حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے جس کو ہم توفیق کہتے ہیں، یہ توفیق نفسیاتی ہو، یا عضویاتی۔ چنانچہ ہماری جلد بہت جلد گرمی سردی کے تغیرات سے موافقت پیدا کر لیتی ہے اور اس طرح گرمی یا سردی محسوس ہی نہیں ہوتی لیکن یہاں احساس کا خاتمہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ عصبی تغیر جو اس احساس کا قریبی طبیعی قانع مقام ہے ختم ہو جاتا ہے۔ پھر ایک اور چیز ہے جس کو جیمس مل نے ”توجہ کی اکتسابی ناقابلیت“ کہا ہے مثلاً کارخانوں میں مشینوں کی سمع خواہش مسلسل آواز جس سے کسی کو گھپٹی نہیں ہوتی، بہت جلد

بقیہ ماثیہ منور گزشتہ کی تصنیف میں بھی میری نظر سے گوری ہے (مصنف)

Law of Variety ۱۵

۱۵ تاہم یقیناً نے ان ہی کو اس قانون کی بڑی بڑی مثالوں کی صورت میں پیش کیا ہے لیکن پھر بعد میں مندرجہ بالا

تتقد کی وجہ سے ان کو حذف کر دیا (مصنف) ۱۵ Accommodation

غیر محسوس ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اصولاً ارتساعات بہت ہی قلیل مدت سے زیادہ غیر متغیر نہیں رہتے۔ تاہم جسمانی اور ذہنی امراض کی تباہی بعض ایسے انوسسٹاک واقعات پیش کرتی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے اور یہ کہ ایسے مستقل و غیر متغیر ارتساعات (اور ثابت تصورات) جو فی الواقع ان کے ہم معنی ہیں (بجائے اس کے کہ لوح سادہ بن جائیں تمام شعور پر مستول ہو کر ہر چیز کو اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور ہر اگندہ کر دیتے ہیں۔

ب۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ میدان شعور میں پیہم تغیر رہتا ہے۔ فرض کیا جائے کہ اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر احضار دراصل کچھ نہیں سوائے انتقال یا فرق کے۔ باین، جو اس عقیدہ کا سالار محسوس ہے، کہتا ہے: "ہر حسیت دور خمی ہوتی ہے۔۔۔۔۔ ہم اس جوڑ کے کسی ایک رکن کی طرف دوسرے کے مقابلے میں، زیادہ توجہ کر سکتے ہیں۔ جب ہم سرد مقام سے گرم مقام میں جاتے ہیں، تو ہم کو گرمی کا زیادہ شعور ہوتا ہے اور جب گرم مقام سے سرد مقام میں آتے ہیں، تو سردی کا جس حالت میں ہم پہنچتے ہیں وہ ہم سارا صریح شعور ہے، اور جس حالت کو چھوڑتے ہیں، خفی شعور۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ انتقال سردی سے گرمی کی طرف ہو یا بالعکس۔ یہ متبادل حالت سے بھی ہو سکتا ہے جو طبعی اور عام حالت ہے اور جو نہ گرمی کی حالت ہے نہ نہ سردی کی۔ چنانچہ دودھ لانے والے جانور کے نوزائیدہ بچے کو سردی کا تجربہ ہوتا ہے، حالانکہ اس کو گرمی کا تجربہ بھی نہیں ہوا۔ یا فرض کر ڈا کہ ایک جہان انسان تمام دن سمت اور آسمان کو نگہا رہتا ہے اس کے لئے کون سے احساسات خفی ہیں؟ کیا سردی کا احساس خفی ہے، کیونکہ ٹیلا ہٹ کا مقابل ہے؟ یا اندھیرے کا احساس خفی ہے، کیونکہ یہ روشنی کی ضد ہے؟ یا کیا یہ دونوں احساسات خفی

Fixed Idea ۱۴

Explicit Consciousness ۱۵

Implicit Consciousness ۱۶

ہوتے ہیں؟ پھر جب صریحی شور مٹھاس کا ہو، تو خفی شور کس چیز کا ہوگا؟ کرکٹ کا یا کھٹاس کا؟ اور اس صورت میں انتقال کس احساس سے ہوتا ہے؟ یہاں ایک بات ظاہر ہے کہ ایک احضار سے دوسرے کی طرف توجہ کا انتقال، اور خود احضارات میں اختلافات، میز واقعات ہیں۔ بین نفیات کا وہ ماہر ہے جس نے حیرت کی حالت بے ہنگمی پر اس لحاظ سے زور دیا ہے، کہ حیثیت سے قریب ہے اور اس طرح مخصوص احضارات سے علیحدہ ہے۔ تعجب ہے کہ خود اسی نے ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اس غلطی کی توجیہ شاید اس واقعہ سے ہو سکتی ہے کہ بلین اپنے دیگر ہم خیالوں کی طرح توجہ اور ان احضارات میں مناسب فرق معلوم کرنے سے قاصر رہا، جن پر توجہ کی جاتی ہے اگر ارشام کا کاتیر اور ذہنی شور یا ذہنی شباب راہ ہونا ایک ہی بات ہے، تو یہ کہنا بے کار و تکرار الفاظ ہے کہ ایک دوسری کی لازمی شرط ہے۔ اگر یہ ایک نہیں، تو ”صد مات“ یا حیرانیوں کا تعاقب ان ارشامات کو معین نہیں کر سکتا جو ان صد مات یا حیرانیوں کو معین کرتے ہیں۔

لیکن اب بھی ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ خود ارشامات اختلافات یا تقابلات کے علاوہ کچھ اور پسند میں، کہ ہیں جیسا کہ قول ہے کہ ”ہم نفس شے کو نہیں جانتے، بلکہ اس شے اور دوسری شے کے صرف فرق کو جانتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ذرا حوالہ یا اشارے کے تقابل یا فرق کا، بحیثیت اس تقابل یا فرق کے اس وقت تک ذکر نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ دونوں حوالہ یا اشارہ حاضر نہ ہو۔ اس صورت میں نام نہاد تقابل یا فرق ایک واحد احضار ہوگا، اور اس کی مفروضہ اضافیت ایک نتائج۔ فرق دو اشیا کے احضار کے لئے بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ دو اشیاء فرق کے احضار کے لئے۔ پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ احضارات کا فرق۔ فرق کے احضار کے بالکل ہم معنی نہیں۔ مقدم الذکر موخر الذکر پر مقدم ہونا چاہئے۔ اصل میں یہاں لفظ ”جانتا“ ہم سے اس کے معنی اور انکے کرنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور سمجھنے کے بھی، لہذا جس نے اس فرق کو غیبی معلوم کر لیا تھا؟ علم کی درجہ میں اول جس یا علم پہلی ہو یا اس مایہ سلم کی یادداشت۔ دوم سانس یا فضیلت کی صداقت کا علم جو ہم سے اخذ کیا جاتا ہے۔“

اور اسی کو بین نے ملحوظ نہیں رکھا۔ پہلے معنوں میں 'جاننے' پر ہم مختصر یہ غور کریں گے،
 اور اس سے کسی شے کی شناخت فراہم کریں گے۔ اس جاننے کا اظہار
 بالعموم ایک وجودی قضیہ کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے معنوں میں 'جاننا'
 عقلی مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا اظہار منطقی قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔
 چنانچہ ایک پیدائشی اندھا شخص کو پہلے معنوں میں تو نہیں جان سکتا،
 لیکن مناظر و مرایا پر کسی کتاب کے مطالعہ سے اس کو دوسرے معنوں میں
 جان سکتا ہے۔ اب سادہ اور آسان یا شناخت میں ہم حقیقی معنوں میں نہیں
 کہہ سکتے کہ ہم کو درویشیا کا ادراک ہوتا ہے۔ خطا مستقیم ایک شے یعنی ایک
 معین شے ہے جو حاضر ہے لیکن خطا غیر مستقیم ایسی نہیں۔ اس شے مقابلے میں
 کوئی معین شے نہیں جس پر ہم عقلی علم تک ترقی کر جاتے ہیں، صرف اس وقت
 ہمارا یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص نہیں سمجھ سکتا، کہ خطا مستقیم کیا ہے، تاوقتیکہ اس
 خطا غیر مستقیم یعنی خطا منحنی نہ دکھایا جائے۔ جو مقابلہ کہ یہاں مفہوم ہوتا ہے اس کے دو غیر
 احضارات کا ہونا لازمی ہے لیکن اشیا کا مقابلہ کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ
 ان کی شناخت کی جائے اور ہو سکتا ہے کہ یہ آخری قدم ہم سمجھی بھی نہ رکھائیں۔
 لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم عقلی علم کی قابلیت مقابلہ جس کو
 ہم تسلیم کرنا ہی چاہتے ہیں، کیونکہ یہ ایک تخلیقی قضیہ پر مبنی ہے اور احضارات
 کے تفلیقی انظرے میں امتیاز کریں، جو بادی النظر میں کسی قدر خوشنما کیوں معلوم
 ہو، لیکن کہیں کہیں اس میں غلطی ضرور ہوتی ہے، کیونکہ یہ ہم کو نئی بات کی طرف
 لے جاتا ہے۔ لہذا اگر ہم لاکھوں احضار نہیں کر سکتے، لیکن ہی اور خط کے
 صرف فرق کا احضار کر سکتے ہیں، تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسی طرح ہی اور خط
 کا بھی احضار نہیں کر سکتے، اور اس لئے ان کے فرق کا بھی احضار نہیں کر سکتے،
 تاوقتیکہ ہم الف اور ب کا احضار نہ کریں، جن میں ی کا فرق اور ج
 اور د کا احضار نہ کریں، جن میں ظ کا فرق فرض کیا جاتا ہے۔

اس عقیدہ کی پوشیدہ غلطی، کہ تمام حضرات محض فرق ہوتے ہیں شاید فرق کے مفہوم پر غور کرنے سے عیاں ہو جائے۔ فرق (۱) ان احساسات کی شدت میں ہو سکتا ہے، جو کیفی مشابہ ہیں، مثلاً تیز اور ہلکی جا، کے مزہ کا فرق، (۲) ایک ہی جس کے حضرات کی کیفیت میں ہو سکتا ہے، مثلاً سرخی اور سبزی میں، اور (۳) مختلف حواس کے حضرات میں ہو سکتا ہے، مثلاً نیلا ہٹ اور کرڈا ہٹ میں۔ اب (۱) اور (۲) کے متعلق تو معلوم یہ ہو گا کہ ایک ہی کیفیت کی دو شدتوں یا ایک ہی صنف کی دو کیفیتوں کا فرق بذات خود ایک ممیزہ حضار ہو سکتا ہے، چنانچہ سر کے وزن سے بیس سر کے وزن کی طرف جانے میں ہو سکتا ہے، کہ ہم تغیر کو مسلسل محسوس کریں، جس طرح دو مقامات کے درمیان فاصلے کو مسلسل محسوس کرتے ہیں۔ لیکن (۳) میں یہ بات نہیں ہوتی۔ گلاب کی بو سے گھنٹے کی آواز کی طرف جانے میں ہمارے پاس کوئی رابطہ نہیں ہوتا، جس سے ان دونوں کو متعلق کیا جاسکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ (۳) میں، حضرات کا اختلاف ہے، نہ کہ فرق کا ایک خاص حضار (۱) اور (۲) میں اس سے زیادہ اور کچھ صرف اس وقت ہوتا ہے، جب متضاد حضرات بیک وقت واقع ہوں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم ایک آواز یا ایک ذائقہ کے فرق اختلاف کو جانتے ہیں۔ لیکن اس قول سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہم جانتے ہیں، کہ ایک سے دوسرے کی طرف توجہ کے انتقال میں کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک کیفیتیں تغیر کا سحر ہے، لیکن تغیر تسلسل پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں تسلسل توجہ کی حرکت، اور اس تاثری حالت میں ہے، جو اس حرکت سے پیدا ہوتی ہے، نہ کہ خود کیفیات میں۔

۱۔ یہاں فرق کے سنی تقریباً ہی ہیں، جو ریاضی میں تفریق کے ہوتے ہیں مثلاً ۱ - ۵ میں یہ اس اختلاف کے ہم سنی نہیں جس کو ہم نے ۴ کے تحت بیان کیا ہے، امتیازی کیفیات کی فرق کی جیسا تقریباً ۵ کے زیادہ تعلق ہو سکتا ہے۔ لیکن ۴ اور ۵ کی زبان یہاں بھی ایک تبدیلی کر لی جاتی ہے چنانچہ ہم ۵ کے ۴ اور ۵ دونوں کو ہم کہتے ہیں لیکن یہ تمام وضاحتیں یا جن سے مخصوص جوں کے تفاوت احکامات تصنف کئے جاتے ہیں، غالباً اس وجہ سے کہ جو عضوی احساسات ان کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں (مصنف)

ج۔ اگر سرخی سبزی کے بعد نمودار ہو، تو ہم کھدیا ہوا بڑے فرق کا وقت ہوتا ہے، بہ نسبت اس کہ یہ نارنجی کے بعد پیدا ہوا۔ اسی طرح پانچ کسیر کا وزن اٹھانے کے بعد دس سیر کا وزن بھاری معلوم ہوتا ہے، لیکن پانچ سیر کا وزن اٹھانے کے بعد یہی دس سیر کا وزن لگا کہلاتا ہے۔ انہیں واقعات کی وجہ سے احضار است کا تفسیقی نظریہ خوشنام معلوم ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات کی بناء پر وونٹ نے ایک قانون اضافیت مدون کیا جو بنطاً ہر ان اقرضات کا محل نہ ہو سکتا تھا، جو ہم نے بین کے نظریہ پر کئے ہیں۔ یہ قانون یہ تھا: ہمارے احساسات خارجی ارتسامات کا محض اضافی معیار مہیا کرتے ہیں نہ کہ اطلاقی۔ جہات کی شدت سرتیوں کے امتدادِ روشنی کی کیفیات ان سب کا اور اک ہم کو ان کے باہمی تعلق کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی ناقابل تغیر اور مستقل الکائی کے مطابق جو ان ارتسامات کے ساتھ، یا ان سے قبل موجود ہوتی ہے۔

لیکن اگر یہ قانون صحیح ہے، تو خود ارتسامات کی کیفیت بالکل غیر اہم ہوجاتی ہے، اور اگر ان کا تعلق ایک ہی رہے، تو احساس بھی غیر متغیر رہے گا، جس طرح واد اور ایک کی نسبت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے، ہماری اکائی ایک نیل ہو، یا ایک ملی میٹر لیکن شدتوں کی صورت میں، مثلاً ایک ظلیل ترین محسوس اور کثیر ترین محسوس ہوتا ہے۔ ان حدود کا وجود ہی خالی تا ملین اضافیت کی تردید کے لئے کافی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ درمیانی شدتوں کی بھی بہت سی شہادتیں موجود ہیں، جو براہِ راست شناخت کر لی جاتی ہیں۔ چنانچہ ڈاک خانے کا محرر آدمی چھٹانک کے خطوط اور ایک چھٹانک کے خطوط میں حیرت انگیز صحت کے ساتھ تمیز کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں اوزان قائم بالذات ہیں، نہ کہ ایک دوسرے سے آدھارہ بھر ہو سکتا ہے، کہ ڈیڑھ چھٹانک اور تین چھٹانک کا تصور اس کے لئے دھندلا ہو۔ لہذا ان غلطیوں کی گنجائش بحال کر، جو بالواسطہ طریقے سے معلوم

کی جاتی ہیں، کہا جاسکتا، کہ ہم شدتوں کی شناخت براہ راست کر لیتے ہیں اس
 شناخت کے لئے ہم کو ان کا مقابلہ، کسی مشترک معیار سے، نہیں کرنا پڑتا،
 اور نہ ہم کو اس معیار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو دقیقاً فوقاً بدلتا رہتا ہے۔
 دوسرے الفاظ میں ہم کو کسی ایسی شدت کی ضرورت نہیں پڑتی، جو اس کے
 ساتھ ہی موجود ہو۔ اس میں ہماری حالت فوج میں سیاسی بھرتی کرنے والے
 کی ہوتی ہے، جو ایک ایسے دار کو محض دیکھ کر بتا سکتا ہے، کہ اس کا قد فوج
 کے لائق ہے، یا نہیں۔ اس شخص کو اس بات کی ضرورت نہیں پڑتی، کہ وہ اس کے
 قد کی پیمائش کرے، یا اس کا مقابلہ اس کے ساتھیوں سے کرے۔ احساسات
 کی کیفیات کے متعلق تو قائلین اضافیت کے خیالات اور بھی بدتر ہیں، میٹر
 کے اعتبار میں ایک رنگ جو سرخ زمین پر بنی مائل نظر آتا ہے، نیلی زمین پر
 نارنجی بن جاتا ہے، لیکن یہ تقابل بہت تنگ مدد کے اندر ممکن ہوتا ہے، حقیقت
 یہ ہے، کہ رنگوں کے تقابل کے مظاہر اس عقیدے کو ثابت کرنے کی بجائے،
 اس کی تردید کرتے ہیں، اگر روشنی کی کیفیات کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلقاً
 کے مطابق ہوتا ہے۔ سرتوں میں تو اس طرح کے تقابل کا وجود اور بھی زیادہ مشتبہ ہے۔
 مختصر یہ کہ اس خاص عقیدہ اضافیت کے متعلق جس کا سب سے بڑا اشباح
 ورنٹ ہے، کہا جاسکتا ہے کہ بعض صورتوں میں جہاں، دو احضارات، جن کا
 فرق خود قابل احضار ہے، بہت قریب کے تعلقات رکھتے ہیں وہاں ان کا فرق (جیسا کہ
 بالواسطہ طریقے سے معلوم ہوتا ہے) ان دونوں احضارات میں سے کسی ایک
 احضار کے اندازہ کرنے میں ہم کو گمراہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ غیر متغیر اور
 مستقل اکائی "موجود نہیں، لیکن برخلاف اس کے اقسام کے باہمی تعلقات
 بھی ہر رخ کی ہو نہیں سکتے، مثلاً دنیا کی ہر چیز اضافات کمی ہے، لیکن کثرت ان اضافات پر مشتمل
 نہیں ہوتی، ان منوں میں تو ہم کیفیات کو لاشبہ کسی نہ کسی اصول اضافیت کو ماننا ہی پڑتا ہے۔
 لیکن یہ اس تمام تقریر سے منہم ہوتا ہے جو ہم نے احضاری سلسلے اور اس کے تعلقات کے متعلق کی ہے۔

حرف اضافیت سے اکثر اس چیز کو بھی ظاہر کیا گیا ہے، جس کو ہم نے تجربے کی ثنویت کہا ہے۔ پھر اس ثنویت کے مفروضہ علیاتی نتائج، مثلاً، مظاہر و اعیان کی تمیز بھی اسی سے ظاہر کئے جاتے ہیں لیکن اس تعلق کے دو نتائج ایسے ہیں، جو نفسیاتی حیثیت سے اہم ہیں۔ یہ امر تو بہت مشتبہ ہے، کہ موضوع کسی طرح بھی اپنے معروضات کی کیفیت پر اثر آفرین ہوتا ہے، لیکن یہ یقینی ہے، کہ یہ ان کی حسی ذہنیت، یعنی ان کی لذت آفرینی، یا الم انجیزی، کو بالکل متغیر کرتا ہے۔ یہ ان کی کئی خصوصیت پر بھی اس طرح اثر کرتا ہے، کہ ایک نتیجہ جو ایک موضوع کے لئے تحلیل ترین ہے، دوسرے کے لئے کثیر ترین ہو جاتا ہے۔ ایک ذرہ خاک انسان کے لئے تو ہلکا ہوتا ہے، لیکن یہی مچھر کی کمر توڑنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پھر ہوسکتا ہے، کہ انسان کو صرف ایک تجربہ ہو، اور مچھر اپنی تیزی کی وجہ سے بہت سے تجربات حاصل کرے، لیکن یہی اضافیت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تحلیل ترین، اضمحار کو باطنی بنانے میں فوری تجربہ میں وہ اطلاقیت داخل کر دیتی ہے، جو سائنس کی خالص اضافیت کی ضد ہے۔ اس کے بغیر یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے، کہ ہم زمان و مکان کے تصوری مسلم تک کس طرح پہنچ سکتے ہیں۔

تحت شعور: (الف) الزامات کا

(۶) ”میدان شعور“ کی اصطلاح اس وقت تک بار استعمال ہو چکی ہے۔ یہ منجملہ ان اصطلاحات کے ہے، جو شعور کے درجوں، یا طبقاتوں، کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ ایک

الف Algedonic الف ہی اضافیت اس کے مشہور عقیدہ، اس کے کیا ہے۔ (مصنف)
 الف عام خیال یہ ہے کہ ان اصطلاحات کو وونٹ نے رواج دیا ہے لیکن پریشانی نے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وونٹ کے زمانہ بہت قبل مروج تھیں یہ اصطلاحات وولف اور باؤم گارٹن (Baumgarten) میں بھی ملتی ہیں (مصنف)

بہت مشکل اور پریشان کن مسئلہ ہے جس کی مزید توضیح کی ہم اب کوشش کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جہاں رات کے وقت قطب ستارہ کو دیکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ہر ایک کے لئے ہدف نگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح وہ ستاروں بھرے آسمان کے باقی ماندہ حصہ کی طرف سے اندھے نہیں ہو جاتے ہو سکتا ہے کہ ایک جلسے میں ہم ایک مقرر کی آوازیں اور اس کے ساتھ ہی باہر کی تمام آوازیں سبھی ہمارے کانوں میں آتی ہیں، اور ہم مقرر کی صورت کو سبھی دیکھتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں جو چیز کو فوراً دیکھی، یا سنی جاتی ہے، مرکز شہور کہلاتی ہے اس مرکز کے علاوہ جو کچھ دیکھا، یا سنا جاتا ہے، وہ میلان کہلاتا ہے جس میں توجہ جمائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرکز سے باہر کے تمام اشیاء کا جو شعور ہم کو ہوتا ہے، وہ کمتر درجہ کا ہوتا ہے۔ اور جس قدر دور یہ مرکز اور چپٹی سے ہوتی جاتی ہیں، اسی قدر زیادہ دھندلی اور مدھم وہ فرض کی جاتی ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جو سلسلے یہاں مفہوم ہوتا ہے، اس کے اگر محدود معنی لئے جائیں، تو یہ ہم کو منطقی طور پر ایسے میدان شہور کی طرف لے جاتا ہے جو ہر دم کم ہونے والی شدت کے ساتھ لے جایاں ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے احضاری سلسلہ کا تسلسل اتنا ہی کمٹل ہے، جتنا کہ لائب تنز کے نزدیک تھا۔ اب ہم کو بعض ایسی باتوں پر غور کرنا ہے جن کی وجہ سے اہل سین نفیات میدان شہور کی اصطلاح کو زیادہ محدود و سنوں میں استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے جہاں رات کی توجہ اس طرف منتقل ہو جاتی ہے اور وہ ذرا دیر کے لئے قطب ستارہ کو چھوڑ کر اس کی طرف دیکھنے لگتا ہے۔ ہم ایک جگہ کھڑے ہوئے ایک مقرر کی تقریر سن رہے ہیں کہ ہمارے پاس ہی ایک اور شخص تقریر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ ہم فوراً اس نئے مقرر کی طرف متوجہ ہو کر اس کی تقریر سننا شروع کر دیتے ہیں، اگرچہ اس دوران میں

۱۔ دونٹ کے نزدیک تمام میدان شہور کا ادراک ہوتا ہے جس میں میدان کے مرکز کا ادراک نہ ہو۔
۲۔ بھوکتاب و باب دوم بند ۱ (ص ۵)

پرانے اور اصلی مقرر کی تقریر بھی ہمارے کانوں میں پہنچتی رہتی ہے۔ لیکن ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ ان مثالوں میں میدانِ شعور کا ایک تغیر مرکز کو غیر ارادی طور پر متغیر کرتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب میدانِ شعور کا یہ تغیر کافی شدید اور اچانک ہو۔ اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جس قدر زیادہ گہری توجہ کسی اور چیز کی طرف ہوگی، اسی قدر کم موثر یہ نیا تغیر ہوگا۔ جب ایسی حالت پھیلے گی، جو جان رکھ کر تسلا اور کمرنگ کے درمیان سے اپنی کشتی کو نکال رہا ہوگا، تو کتنے ہی شہاب ثاقب ایسے ہونگے جن کی طرف اس نے آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا ہوگا، جس طرح محاصرہ کا تمام شور و غل اور شہیدوں کی توجہ کو مٹا لے سے منحرف کر کے اسکا اس کے برخلاف ہم مرکز شور کو میدانِ شعور کی کسی اور چیز کی طرف ارادۂ بھی مستقل کر سکتے ہیں لیکن یہاں بھی شرط یہی ہے، کہ یہ چیز باقی ماندہ چیزوں سے متفرق ہو۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ہم نہ صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ ان اشیاء یا آوازوں کو ارادۂ دیکھ، یا سن، یا سن، جن کو ہم نے پہلے دیکھا، یا سنا ہے، بلکہ ہم اس چیز یا آواز کو بھی، دیکھ، یا سن، سکتے ہیں، جو ابھی تمیز نہیں ہوئی، یا جو شاید ابھی وجود ہی میں نہیں آئی۔ اور یہاں بھی توجہ کا جماؤ کثیر ترین ہو سکتا ہے۔ یہ توجہ "شکست مکان" "بادِ شرطہ" کے لئے چشمِ براہ رہتے ہیں، اور "شکست خوردہ فون" ایک کے بل کے لئے گوشِ براہ رہتی ہے۔ اب اس طرح پیش قدمی کرنے والے حضرات جو یہی واضح طور پر قابلِ علم جانتے ہیں، ایک خاص شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ دماغ کو غلبہ کر کے میدانِ شعور میں آجے ہیں۔ اس کے بعد ان کی شدت کا مزید اضافہ یقیناً نہ رہی ہوتا ہے۔ کیا ہم کو یقین ہے کہ اس سے قبل ان کی شدت صفر سے ایک خاص درجہ پر فوراً پہنچ گئی، نہ یہ کہ اس کا ایک سخت درجہ رہی

۱۔ دیکھو کتاب ہذا باب سوم، بند، (مصنف)

۲۔ Ulysses

۳۔ Scylla

۴۔ Charybdis

۵۔ Sub-liminal

یا فوق دہلیز پر پہلو تھا، کہ اس میں بھی یہ سلسلہ بدل رہی تھی؟ بلکہ خیر الذکر صورت قیاس تحت شعور یا نیم شعور کہلاتا ہے۔

اس قیاس کے مطابق ہمارا مجموعی میدان شعور و حسیوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور ان کے درمیان وہ خیر حد فاصل کا کام دیتی ہے، جس کو فشنر نے پکا زور الفاظ میں واقعہ دہلیز کہا ہے۔ اب میدان شعور کی اصطلاح کا اطلاق شعور کے صرف اس حصے پر ہو گا جس میں مرکز واقع ہے۔ اس سے باہر کا علاقہ تحت شعور کا ہے، لیکن اس تقسیم کے ساتھ ہی مشکلات بھی رونما ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ہم یہ یاد کرنے کے وجہ معلوم کر چکے ہیں، کہ میدان شعور میں اس کے حضرات کی شدت یا وضاحت کچھ تو اس چیز پر سو تو ف ہوتی ہے جس کو ہم ذاتی یا اطلاق شدت کہہ سکتے ہیں، اور کچھ اس توجہ پر جو اس کی طرف کی جاتی، لیکن ہمارا یہ بیان تحت شعور میں اس کے حضرات پر صادق نہیں آتا۔ تحت حضرات تحت شعور کے حضرات کے لئے یہ اصطلاح شاید نوزوں ہوگی، کی طرف فرداً فرداً اور انتخاباً توجہ نہیں کی جاسکتی، ان کو خاص طور پر توجہ کے لئے منتخب کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر اہل ہندو نئیات کا خیال ہے، کہ نہ صرف یہ کہ ان کو حضرات کہنا ہی نامناسب ہے، بلکہ یہ کہ ان کی کوئی نفسی متعتی ہی نہیں لیکن یہ بہت انتہا پسندانہ خیال ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر حضراتی صورت سوائے اس میدان شعور کے کہیں اور نہیں ملتی، جو ایک حد یا دہلیز سے محدود ہے، تو پھر اس سے تسلسل کا وہ انقطاع مفہوم ہوتا ہے، جس کا ہم کو کسی اور جگہ تجربہ نہیں ہوتا، یہاں تک کہ میدان بصارت بھی جس سے یہ استعارہ کیا گیا ہے، ایسا کوئی متعین ماحول نہیں رکھتا۔ ہندو دہلیز کو ایک ہندو سی خط فرض نہیں کیا جاسکتا، جس کے دونوں طرف شدتی عدم تسلسل ہے۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ جہاں

تنگ ترین بھی ہوتا ہے، مثلاً جہاں ہم کسی آواز کو سننے کے لئے ہمہ تن گوش ہوں، وہاں بھی اس میں محسوس عرض ضرور ہوتا ہے۔ چنانچہ فشن اور دیگر محققین کی نفسی طبیبانی تحقیقات نے اس کو پوری طرح ثابت کر دیا ہے۔ فرض کرو، کہ ہم ایک ایسی آواز کو بغور سن رہے ہیں، جو برابر لگی ہوئی جارہی ہے، یہاں تک کہ ہم اس کو سن ہی نہیں سکتے۔ پھر ہم اس آواز کو اس حالت میں سنتے ہیں، جب اس کی شدت برابر بڑھتی جارہی ہے، یہاں تک کہ یہ سماع خواش ہو جاتی ہے۔ بالعموم پایا یہ گیا ہے کہ پہلی صورت میں اس کی شدت دوسری صورت میں اس کی شدت سے کم ہوتی ہے اور دونوں صورتوں میں واضح طور پر موجود اور واضح طور پر غائب ہونے کے درمیان شبہ کل ایک حاشیہ ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احضار ٹٹکتا ہے، کبھی تو یہ نمودار ہوتا ہے، اور کبھی غائب ہو جاتا ہے۔ پھر احساسات، مثلاً وزن، چمک، حرارت وغیرہ کے فروق کے مقابلہ کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ الف اور ب، اور ب اور ج کے فرق کو تو معلوم نہ کر سکیں، لیکن الف اور ج کا فرق بالکل واضح ہے۔ اس طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات کے درمیان ان حالتوں میں بھی فرق ہوتا ہے، جہاں نام نہاد مع احساس فرق نہیں ہوتا، لیکن اگر اس قدر تسلسل ہی مسلم ہو جائے، تو پھر ہم اس سے زائد تسلسل کو تسلیم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتے۔ اگر احضارات کے فوق میدان شعور کے اندر لیکن دلہیز فرق کی آخری حد سے پرے، موجود ہوتے ہیں، تو پھر دلہیز شعور سے پرے کسی احضار کے وجود سے ہمارا انکار قرین صحت نہیں ہو سکتا۔ آخری قابل غور بات یہ ہے کہ چونکہ میدان شعور توجہ کی مقدار اور تقسیم کی وجہ سے بہت زیادہ وراکثر اچانک متغیر ہو جاتا ہے، لہذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہم کو یا تو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ اس قسم کے سخت شعوری احضارات بالکل وجود ہے، یا یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ واضح طور پر متفرق، یعنی معین شدت رکھنے والے احضارات میدان کے تغیرات کے ساتھ وجود میں داخل یا اس سے خارج

ہو جاتے ہیں۔ براہ راست مُسَمِّن کرنا تو بدانتہا ناممکن ہے، کہ ایسا ہوتا بھی ہے، کہ نہیں۔ لیکن اگر ایسا ہوتا ہے، تو بجائے اس کے ایک احضار کی شدت معروضی اور موضوعی دوستوں سے مصیبت ہو توجہ کا محض نتیجہ بن جاتی ہے۔ غیر ارادی توجہ جس کو ہم نے ابتدائی فرض کی ہے، بالکل غائب ہو جائیگی۔ ایک سوتا ہوا شخص خود اپنی حرکات سے جاگ سکتا ہے، لیکن اس کو جگانا ناممکن ہو گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تحت شعور کا قیاس زیادہ تر سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ قانون تسلسل کا اطلاق واقعات احضار پر کیا گیا ہے۔ نفسیات میں اس کا تعارف فی الواقع لا بُتائز نے کرایا جس نے پہلی مرتبہ اس قانون کو مدون کیا۔ اس کے قبول کئے جانے کے راستے میں جس قدر مشکلات پیش آتی ہیں، ان میں سے آدھی ناقص اصطلاحات کا نتیجہ ہیں۔ (لا بُتائز شعور کو تمام حیات نفسی کا ہیست نہ سمجھتا تھا، اس کے نزدیک حیات نفسی کے مخصوص اعلیٰ سطحوں کا ہیست تھا۔ لیکن کل میلان اس طرف ہے کہ شعور ہی شعور ارتقا کے تمام مدارج، اور احضار کے تمام طبقوں پر حاوی بنایا جائے۔ اس طرح جس احضار کا شعور نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ کو غیر حاضر احضار کے بالکل حیاں تضاد میں تحویل کر لیتا ہے، اور یہ تضاد لا بُتائز کے غیر مدُرک ادراک میں حقیقت شامل نہیں۔ اس کے علاوہ شعور کی فعلی صورت لازماً اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ بقول بھیلٹن ایک غیر شعوری ذہنی تغیر "وہ ہو گا جس میں موضوعی فعلیت جسے شعور، تفکر یا توجہ کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے، کو سُلطَنِ دِل نہیں۔ لیکن جب کہا جاتا ہے کہ ایک سپاہی اکثر اپنے زخمیوں کا شعور نہیں رکھتا، یا یہ کہ ایک عالم کسی وقت علم کے اس ذخیرے کا شعور نہیں رکھتا، جو اس کے ذہن میں محفوظ ہے تو لہٰذا اس قسم کی تفریق (لا بُتائز سے بہت قبل فلاطینرس نے کی جس کی طرف لا بُتائز نہیں دیکھتا) اشارہ کرتا ہے (مصنف)

ملاحظہ فرمائیے کہ شعور یہ ہے کہ اس دونوں کے درمیان قلیل ہو اور لا بُتائز کا بلاشبہ یہی خیال تھا (مصنف)

منہوم یہ نہیں ہوتا۔ یہ کہنا تو کوئی بڑی بات نہیں، کہ ایک شخص اس چیز کا شعور نہیں رکھتا، جس کا احضار ہی نہیں ہوا۔ لیکن یہ کہنا بڑی ہمت کا کام ہے کہ جس چیز کا احضار ہو رہا ہے، اس میں وہ شدت نہیں، جو توجہ کی تقسیم میں محسوس تغیر پیدا کر دے۔ ہو سکتا ہے، کہ سخت شعوری اعضا حیاتِ انشا عہدہ پر اثر آفرین ہوں، جس طرح دھوپ یا کھڑا ایک قدرتی منظر پر اثر آفرین ہوتے ہیں، اگرچہ ان احضارات میں وہ شدت یا انفرادی یقین موجود نہ ہو جو ان کو معین و مقرر صورت دے دے، اگر کوئی واقعات ایسے موجود نہ ہوں، جو ارتسامات کے بافوق دلیری احضار کے تخیل کے خاص ہوں تب بھی اس کو وہی طور پر جائز مانا جاسکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ فرض کرنا کہ اُن احضارات کے سوا اور کوئی احضارات موجود ہی نہیں، جو میدانِ شعور میں ہوتے ہیں، اتنا ہی قیاسی اور احتمالی ہے، جس قدر یہ فرض کرنا کہ سوائے اس بصارت، یا سماعت کے اور کوئی بصارت، یا سماعت موجود ہی نہیں، جس میں انسانی آنکھ، یا کان، نے کام کیا جو نفسی تکبیر، یا تصنیف، یا تعبیر، یا تصنیف سے زیادہ لغو نہیں، اگرچہ ان میں اسے کوئی بھی ماحول ممکن نہیں۔ مہم علی الاطلاق کوئی ایسی حد تک مقرر نہیں کر سکتے، جہاں تحت شعور غیر شعور ہو جائے۔ احتمال اس افروض کے خلاف ہے، کہ گہری نیند کم کو اس حد سے پرے لے جاتی ہے، اور لادبستان کا یہ خیال صحیح ہو سکتا ہے، کہ موت میں یہ کام نہیں کر سکتی۔ تاہم یہ تمام بحث تجربی تغیرات سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتی۔ لیکن اس سے واضح ہو جاتا ہے، کہ ہمارے سلسلہ کے متمیز تفرقات کے برے ایسے امکاناتی تفرقات ممکن ہوتے ہیں، جو میدانِ شعور کی ”دھندلی“ عبقی زمین بناتے ہیں۔ اور ہم بلا تامل مندرجہ کر سکتے ہیں، کہ تجربہ کی ابتداء سے جس قدر قریب ہم ہوتے جاتے ہیں، اسی قدر زیادہ غلبہ اس عبقی زمین کا ہوتا جاتا ہے، اور اسی قدر کم احتمال اس عبقی زمین میں میدانِ شعور اور تجربہ میں مرکز شعور ہونے کا ہوتا ہے۔

تحت شعور:- رب تصورات کا

(۷) ارتسامات کے مقابلے میں تصورات کا تحت شعوری احضار اور بھی زیادہ پریشان کن، لیکن اہم مسئلہ ہے جو خاص توجہ کا محتاج ہے۔ جس طرح ہم احساسی دہلیز کی طرف توجہ کر کے ایک مترقب ارتسام کا انتظار کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم ”حافظی مثال“ کے بنود اور ہونے کا بھی انتظار کر سکتے ہیں۔ پھر دہلیز ایک صحیح حد ثبات نہیں ہوتی، بلکہ مختلف عمق کا رقبہ ثابت ہوتی ہے۔ ہم ایک بات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پہلے تو یہ متزلزل ہوتی ہے کبھی تو یہ ہماری زبان کی نوک پر ہوتی ہے، اور کبھی بالکل غائب ہو جاتی ہے اور پھر شل شدہ ایک لمحہ بعد ہی یہ صاف اور واضح شعور میں آ جاتی ہے۔ جب ہم سے کسی شخص کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو بعض اوقات ہم جواب دیتے ہیں، ”کہ میں بتا تو نہیں سکتا، لیکن اگر کوئی اور شخص وہ نام لے تو پہچان ضرور سکتا ہوں۔“ یعنی یہ کہ ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ”شناخت“ کر سکتے ہیں لیکن اس کا ”جا“ نہیں کر سکتے۔ اور بعض اوقات ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم شناخت ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی اگر ہم اس شخص سے قدیم ماحول میں ملیں اور اس کی آواز سنیں تو ممکن ہے کہ اس کا نام یاد آجائے۔ ایک نقصان عظیم کی حسرت ناک یاد ممکن ہے کہ مدت انہر باقی رہے۔ اسی طرح ایک ڈراؤنے خواب کا تمام منظر تمام دن ہم کو بھوت کی طرح چٹا رہ سکتا ہے یا اس کا کوئی دہشت زنا واقعہ ذہن سے محو ہو کر عالم خواب میں دوبارہ زندہ ہو سکتا ہے۔ جس طرح

۱۔ Memory images ۲۔ ہر بارڈل اور فشن تحت شعوری احضارات کو دہلیز سے نیچے کہتے ہیں۔ اس کے خلاف ہم نے تحت شعوری (ارتسامات کو اس سے پرے کہا ہے۔ اولی اور ثانوی احضارات کی دونوں صورتوں میں جو ہم فرق ہیں ان کا محسوس انداز کرتے ہوئے فوق دہلیز ارتسامات کو تحت دہلیز تصورات سے تمیز کرنا بہتر اور جائز ہوگا (مصنف)

ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے اسی طرح عالم شباب کی سطح بینی اور شباب کاری کا مقابلہ ہم عالم صیغہ بینی کی اس طرف نگاہی اور پختہ کاری سے کرتے ہیں جو عسکر کا تقاضا ہونی سے کسی نے سچ کہا ہے کہ ”کھڑا پانی بہت گہرا ہوتا ہے“ تحت شعوری تجربے کی بڑی مقدار کی وجہ سے میدان شعور کی بنا ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ اس کو بہت اہم تعلقات ہوتے ہیں۔ اس عمر میں امید و بہم کی جڑیں کٹ جاتی ہیں اور سرین آہستہ کم ہو جاتی ہے لیکن فرست یا بالفاظ دیگر ”حاضر دماغی“ زیادہ ہو جاتی ہے۔

تاہم کہا جاسکتا ہے کہ یقیناً خارج از قیاس ہے کہ یہ زمانہ حیات کے تمام سوانح و حوادث اور رنخون فی کمال کے تمام اخرا منفرد موجود ہیں اور ان کا احضار معاً اسی صورت اور ترتیب میں ہوتا ہو جس صورت اور ترتیب میں کہ پہلے پہل یہ تجربہ میں آئے تھے یا کتاب کئے گئے تھے۔ لیکن ہمارا یہ مفہوم نکلے۔ ارتسامات اور تصورات میں ایک فرق یہ ہے کہ تصورات میں ہمیشہ ایک خاص عمومیت پائی جاتی ہے۔ ایک ہی مثال بہت سے مواقع اور تعلقات میں مستعمل ہو سکتی ہے جس طرح ایک ہی حرف بہت سے الفاظ اور ایک ہی لفظ بہت سے فقروں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ ہم کسی زبان کی ادبیات کو اس کے ذخیرہ الفاظ سے نہیں ناپ سکتے نہ ہم اس کو اپنے ان ”روحانی“ خزانہ کی وسعت کے مساوی کہہ سکتے ہیں جو گویا نفسی آلہ کے ساتھ ساتھ یکے بعد دیگرے منکشف ہوتے ہیں اور اسی نفسی آلہ میں وہ تحت شعوری طور پر مدفون ہوتے ہیں۔ مدرسہ کا کونسا لڑکا ایسا ہے جس نے فارسی پڑھی ہو،

لہ تصورات کے لف (Involution) اور نشر (Evolution) کا یقین (ایسٹنٹز کا حلیہ ہے۔ ہاربارٹ نے اپنی نفسیاتی سکونیات و حرکیات میں نہایت قیامی عقلی طور پر اس کی تفسیر کی کوشش کی۔ لیکن ہر شہابینہ اعتقاد کے مشرک کی طرح اس کا حشر بھی یہ ہوا کہ تاخیر انحرافات نے اس کی طرف سے بالکل رد گردانی کی لیکن آگن ایک نے رول کی علامات ظاہر ہو رہی ہیں اور اسے حل کر ہم کو اس حیدرہ کی وسعت اور اس کی اہمیت کی شہادت ملے گی۔ پروفیسر سٹائٹ نے ”تفریح ضمنی“ اور ”مزید“ فہم (Apprehension) میں بیان کی ہے وہ اس کی مثال جو سکتی ہے۔ دیکھو انا للک مسا ایسکا لوجی

اور سعدی کی کہلستاں سے واقف نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اپنے اس علم پر غور نہیں کرتا، اس وقت تک تو یہ سخت شعوری طور پر اس کے ذہن میں محفوظ رہتا ہے، اور اس صورت میں یہ متن کے مقابلے میں فرہنگ سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ متن اس فرہنگ سے مستخرج ہو سکتا ہے۔ متن میں تو لفظ ”سیکیم“ ہزار مرتبہ آتا ہے لیکن فرہنگ میں صرف ایک مرتبہ بطور عنوان کے اب ذرا اس کے سامنے ”طائفہ نوزدان عرب“ کا ذکر کر کے دیکھو۔ وہ فوراً تمام حکایت پوری کر دیتا ہے۔ اسی طرح ”سرنگ زادہ“ ”راویدیم“ کے الفاظ سن کر وہ یہ خاص حکایت تمام و کمال دہرا دیتا ہے۔ لیکن اس سے کہو کہ باب اول کی پانچویں حکایت سنائے، تو وہ منہ مٹکنے لگتا ہے، حالانکہ غبی سے غبی لڑکا بھی کتاب کھول کر اس کو پڑھ سکتا ہے۔ اب اگر اس حکایت کے الفاظ بتا دو، تو وہ تمام حکایت سنا دے گا، اور غبی لڑکا منہ مٹھتا رہ جائے گا۔ لہذا یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ تمام وہ تجربات جو متناقبہ ہماری توجہ میں آئے، اب بھی تفصیل وار اس جگہ موجود ہیں، جس کو ہم بعض اوقات ”مثالی مشین“ کہتے ہیں۔ اس کا صحیح اچھا اگرچہ متناقبہ یعنی ایک صف کی صورت میں ہوتا ہے، تاہم تمام کا تمام نظام (جس کو ہر بے ادب نے ”آؤر اکی مقہار“ کہا ہے) جس میں بہت سے کھسورات شامل ہوتے ہیں، ایک ساتھ دلیفر کی طرف آ سکتا ہے۔ چنانچہ ایک طالب علم عربی ادب کی کوئی کتاب پڑھنے کے بعد تاریخ کی کتاب شروع کرتا ہے، تو طحان ذوق، جو عربی ادب کی کتاب میں ”کو سننے والا“ کے معنی رکھتا تھا، اب اس کے ذہن کو

بقیہ ماشیہ ص ۹۵ جلد اول - جلد اول ص ۹۵ وال بعد نیز کتاب ذرا باب و دار و ہم بند ۲۰ (مصنف)

Ideational mechanism سے ”Apparception-mass“ ہیوم اس قسم کے تحت شعوری تصورات سے واقف تھا۔ تجربہ کی بحث کے ضمن میں وہ کہتا ہے لفظ چونکہ ان تمام افراد کے قصور کا احاطہ نہیں کر سکتا لہذا صرف روح کی طرف اشارہ کرتا ہے۔۔۔۔۔ اور اس ہم کا اچھا کرنا ہے جس کو ہم نے ان افراد کے ایمانہ سے انساب کیا ہے۔ حقیقت اور فی الواقع یہ ذہن میں ہوتے ہیں لیکن ان کا جو و بانوہ ہونا ہے، پھر عمل میں بھی یہاں سب کو باہر نہیں نکال لاتے بلکہ ہم ان میں سے کسی ایک کا سامانہ کرنے کے لئے اپنے آپ کو قیاد رکھتے ہیں، مگر ہمارے معاہدہ یا ہماری ضروریات کسی وقت اس عائدہ کا ٹوک بڑھتی ہیں (مصنف)

فاتح اندلس کی طرف لے جاتا ہے۔ پھر صبح کے وقت جب ہم اخبار پڑھنا شروع کرتے ہیں، اور پہلے بیرونی ممالک کی خبریں پڑھتے ہیں، پھر مذہبی کی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد خود اپنے ملک کے واقعات و حوادث کو معلوم کرتے ہیں، تب بھی ہماری توجہ میں اسی طرح کا اچانک انتقال ہوتا ہے۔ ان سب بھی زیادہ دور اور مدغم لیکن پھیلے ہوئے، ہماری جذبی فضا کے غیر مستقیم بغیر ترکیبی ہوتے ہیں۔ جب توجہ ڈھیلی پڑ جاتی ہے، تو یہ سامنے آجاتے ہیں، اور کم و بیش محسوس ایسا دہم کا مرکز بن جاتے ہیں۔

سخت شعوری تشادات مختلف صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں۔ ایسی جہ جس صورت میں کہ یہ لطوف ہوتی ہیں، اس کو "نفسی" یا زیادہ صحت کے ساتھ، انحصاری سیلانات "کہا جاتا ہے" میلان جس انگریزی لفظ (Disposition)

کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنی اولیٰ طور پر "ترتیب" کے ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیاء مرتبہ ہمیشہ واقعی ہوتی ہیں۔ اب متعدد سیلانات بالقوت میں سے کون کون سے سیلانات بالفعل بنتے ہیں، اس کا انحصار حالات پر ہو گا۔ لیکن جیسا کہ لا بُد متذکرہ ہوا کہ کیا ہے کہ حقیقی طاقت عیسائی اصول ہوتی ہے، ایک قوت کے تحقق کے لئے، بعض اوقات تو ہم کو ایک شہ طوافل کرنی پڑتی ہے، اور بعض اوقات خارج۔ ایک سست گھوڑا اے کو چلانے کے لئے اڑا دگانے کی ضرورت پڑتی ہے، اور مچلے ہوئے گھوڑے کو قابو میں لانے کے لئے باگیں کھینچنے کی۔ اب ہم فرض یہ کرتے ہیں کہ انحصاری سیلانات ہمیشہ مخر الذکر قسم کے ہوتے ہیں۔ بقول (لا مُبتدئ، درججانات و افعال ہمیشہ کارفرماتے ہیں۔ یہ سیلانات کم و بیش مستح اعمال، یا وظائف ہوتے ہیں، اور یہ امتناع اس تعلق سے ممکن ہوتا ہے جو ان اعمال یا وظائف اور دیگر نفسی امسال یا وظائف میں ہوتا ہے۔ اس قسم کے انحصاری تعلقات کی تحلیل و تخلیق کی نظر

اس پر وہ صداقت ہے جو ہر مارٹ کی نفسیات کی پس پردہ ہے، اور اس نکات کی طرف ہیوم پہنچا ہوا اشارہ کر چکا ہے (منصف)

ہم کچھ دیر بعد توجہ کر س گئے۔ اس وقت شاید اس بات کی توجیہ ہو سکے، کہ جو چیز صریحی شعور میں متناقباً سنکشف ہوتی ہے، وہ ان اجتماعات کی صورت میں کیوں آہستہ آہستہ ملعوف ہو جاتی ہے، جن کو ہر سادہ نے "ادراکی سقاوہ" کہا ہے اور جن میں زمان و مکان کی طرف کوئی مخصوص اشارہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہی اشارہ حافظے کے لئے ضروری ہے۔ اس وقت سے قبل ہم یہی کہیں گے کہ مذکورہ بالا شہادت (جو اگرچہ بلاشبہ بالواسطہ ہے، تاہم اسی قدر قطعی الدلالت بھی ہے) اور اس انتہائی عقیدے کے راستے میں تمام رکاوٹیں، کہ شعور کی دلہنسر سے پرے اس کے نیچے، کوئی احضاری چیز نہیں اس قیاس تحت شعور کو جائز ثابت کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ہی اصول تسلسل جو حقیقت کی ہر تحقیق میں اساسی اہمیت رکھتا ہے تحت شعور کی فرضی حدود و بندی میں مانع آتا ہے۔

اکثر ماہرین نفسیات نے تحت شعوری حفظ کی توجیہ عادت کی بناء پر کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ ظاہر ہے، کہ خود عادت حفظ پر مبنی ہے اور میلان کے تقریباً ہم معنی ہے، اگرچہ یہ سب بالکل بدیہی ہے، پھر بھی اس کو ان لوگوں نے نظر انداز کیا ہے، جو "قوائمی نفسیات" کی مفروضہ توجیہات کے نقائص کی پردہ دری کرنے، اور اس کی تردید، میں موکیٹوں کے اقوال نقل کرنے کے شائق ہیں۔ چنانچہ جے ایس، مل کہتا ہے: "میں کرسی پر بیٹھ کر بھی کمرے میں چلنے کی طاقت رکھتا ہوں، لیکن ہم اس طاقت کو چلنے کا مخفی فعل نہ کہیں گے، لیکن اگر مل کی دونوں ٹانگیں سٹاک دی جائیں یا اس پر فانیج کا حملہ ہو جائے، یا اگر وہ کرسی پر بیٹھ جانے کی بجائے پلکھوڑے میں لیٹا ہو، تو پھر اس کو طاقت بھی نہ کہیں گے۔ ہم کو

لے چنانچہ (اک کہتا ہے) انسان میں کسی کام کو کرنے کی طاقت یا قابلیت وہ تصور ہے، جس کو ہم عادت کہتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ یہ طاقت یا قابلیت، بالتواتر کرنے سے مل ہو، جو جب یہ طاقت یا قابلیت ہر موقع پر پیش آوے، تو ہم اس کو میلان کہتے ہیں (مضف) (Moliere)

صرف اس حالت کے نفسیاتی بیان کی ضرورت ہے جس میں یہ طاقت شق سے ماہل ہو چکی ہے اور محفوظ ہے۔ یہ کیف اس وقت واقعہ ہے کہ کل کرسی پر خاموش بیٹھا ہے نہ وہ چل رہا ہے نہ ناچ رہا ہے۔ لیکن فرض کرو، کہ اسی حالت میں اس کی بوہی کوئی خوشخبری لاتی ہے اور اپنی خوشی کے اظہار کے لئے اس سے ناچنے کو کہتی ہے۔ یہ سنتے ہی ناچنے کی تمام حرکات، تصورات کی صورت میں، دلیر شور سے اور نمودار ہو جاتی ہیں، اور کم مستقل مزاج اشخاص میں ممکن ہے کہ یہ حرکات واقعی پیدا ہو جائیں مختصر یہ کہ اس طرح وہ مانوس حالت پیدا ہوتی ہے جس کو ماہرین نفسیات ”تصوری حرکی حرکات“ کہتے ہیں۔ اسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو حرکت کے ”تصور“ کا شعور ہو جائے، لیکن وہ حرکت فی الواقع صادر نہ ہو لیکن یہ شعور اس طرح کا ہوتا ہے کہ جس قدر شدید تصور ہوتا ہے اسی قدر زیادہ ماہل یہ حرکت میں منتقل ہونے کی طرف ہوتا ہے، اور اکثر تو یہ باوجود ہمارے ضبط کے حرکت میں منتقل ہو ہی جاتا ہے۔ اب چونکہ اس شعوری احضار کے مقابلے میں کوئی نہ کوئی وظیفی فعلیت ہونی لازمی ہے، تو کیا وجہ ہے کہ ہم اس شی اور بھی کم مقدار تحت شعوری احضار میں ممکن تصور نہ کریں؟

لیکن اگرچہ کلی ”ملنے کی طاقت“ کا ذکر کر رہا ہے، تاہم اس کے ذہن میں کوئی وظیفی فعلیت نہ تھی۔ زائد حال کے بعض ماہرین نفسیات کی طرح مل بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا، کہ میلانات ساختی ہوتے ہیں، نہ وظیفی۔ اس کا خیال تھا، کہ واحد ”مخصوص و واضح معنی جو ان کے ساتھ شامل ہوتے ہیں“ وہ یہ نہیں، کہ یہ تصورات کا دہلیری احضار ہے، بلکہ یہ کہ ”یہ اعصاب کا غیر شعوری تغیر ہے۔ لہذا صحیح معنوں میں یہ ان عضویاتی اعمال کے مقابل نہیں، جن کے ساتھ نفسیاتی مستلزمات ہوتے ہیں بلکہ یہ ان طبیعی (جسمانی) ساختوں کے مقابل ہیں، جن کے ساتھ حیثیت طبیعی ساختوں کے، کوئی مستلزمات نہیں ہوتے۔ قل کے مفہوم کو وونٹ نے اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وونٹ کہتا ہے، کہ احضارات جو اہر نہیں، بلکہ وظائف ہیں۔

ان کے عضویاتی مقابل وخصیفی ہیں۔ یعنی عصبی مراکز کے مجموعات کی فعلیتیں ہیں۔ پھر احضار کا شعور اور عصبی فعلیتوں کا خاتمہ ایک ساتھ ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں تک و وونٹ مستلزم و طاقت کو تسلیم کرتا ہے اور اس حد تک ہم اس کے ساتھ متفق ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ ہم شعور میں سخت شعور کے تمام وجوہ کو شامل سمجھ رہے ہیں، اور غیر شعور یا شعور کا کلی فقدان، اس میں دخل نہیں لیکن آگے بڑھ کر و وونٹ کہتا ہے، کہ عصبی فعلیت عصبی ساخت میں ایک کسرانی تغیر اپنے پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ یہ تغیر شش سے اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اسی فعلیت کے اعادہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں و وونٹ اس چیز کے ساختی پہلو کو تسلیم کرتا ہے جس کو ہم نے شکل پذیر می کہا ہے۔ یہاں پھر ہم اس سے اس بات میں متفق ہیں کہ جہاں نفسی شکل پذیر می ہوتی ہے، وہاں عصبی شکل پذیر می بھی ہوتی ہے۔ لیکن و وونٹ ایک بدیہی اور بہت اہم بات نظر انداز کر گیا یعنی یہ کہ شکل پذیر می حیات اور وخصیفہ فعل پر دلالت کرتی ہے لہذا اگر ایک معلومہ وخصیفی فعلیت بالکل ختم ہو جاتی ہے، تو یہ وہ ساختی شکل پذیر می اپنے پیچھے نہیں چھوڑتی، جو بذات خود باقی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف جب یہ فعل بالکل رک جاتا ہے تو کسرانی ساخت میں اس کے اعادے میں آسانی پیدا کرنے کی "طاقت" بھی باقی رہتی ہے۔ ساخت کی بناء پر فعل کی توجیہ کرنے کی طبعیاتی کو شش اگرچہ لکڑی شش کے وقت سے ہو رہی ہے، تاہم یہاں پہنچ کر یہ ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی ہے، اور و وونٹ بھی یقیناً اس کا حامی نہ تھا۔ حیاتیات ان دونوں کو علیحدہ سمجھتی ہے لیکن اتنا یقینی ہے، کہ وخصیفی فعلیت ہی اس کا تشکیلی اصول ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ساخت (جس سے مراد کسرانی صورت ہے) کو شرف اولیت بخشنا، ادیت کے

اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ہو گا، کہ حیات اور ذہن ایک جادو مواد سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس کو کانٹ نے مشتبہ تولد کہا ہے۔ پھر یہ کہ نفسی عنصر سے جان چھڑانا، ککسرات کا ایک طبعی مجموعہ اس سیلان کو بند کرنا ہے، ایک انتشار ہے گمراہ ہونا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہو جائے گا، کہ جادو مادہ جاندار ذہن کی نقل کر سکتا ہے بقول و وونٹ اگر نائٹریک کلورائیڈ کو ذرا چھڑا جائے تو اس میں بھڑک اٹھنے کا سیلان نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر ایک تند مزاج اور مغلوب انضب شخص کو ذرا سی اشتعالک دلائی جائے، تو وہ چراغ پا ہو جاتا ہے اس کے علاوہ نائٹریک کلورائیڈ کے بھڑک اٹھنے سے کوئی شکل پذیر می اس طرح کی پیدا نہیں ہوتی، جس سے اس کا عسارہ آسان ہو جائے۔ لیکن ذمی حیات اشیا میں مشق کے بعد یہ شکل پذیر می پیدا ہو جاتی ہے۔

سب سے آخری بات یہ ہے، کہ وونٹ اپنے اس عقیدہ میں حقیقت سے آگے بڑھ گیا ہے، کہ ہم کسی کسی دن ایک شخص کے طبعی سیلان کی نوعیت سے واقف ہوتے ہیں، لیکن اس کا نفسی سیلان جس کو وونٹ تسلیم کرتا ہے کسی وقت بھی ہمارے علم میں نہیں آ سکتا، اس وجہ سے کہ دلیر مشورہ باطنی تجربہ کی بھی حد ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ نفسی سیلان کے وجود کی کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں۔ یہ تو خود سخت شعور کی نوعیت ہی سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن یقیناً فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ بلا واسطہ حقیقت یا واضح و مبینہ احضار کی شہادت ہی کسی چیز کے وجود کی شہادت ہے۔ یہاں یہ کہنا اقترح السؤل کے مقابلہ کا ارتکاب کرنا ہو گا۔ مرتج اور غفی، مشورہ و لغوف، احضار کا جو فرق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، وہ یہاں بالکل نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وونٹ نے بالکل سچ کہا ہے، کہ

احضاراتِ جواہر یا ذرات نہیں، لیکن اس وجہ سے ہم ایک احضاری کل کے تسلسل کو کسی صورت میں ترک نہیں کر سکتے۔

مختصر یہ کہ یہ مسلم ہی سمجھا جاتا ہے کہ جہاں نفسی عمل ہوتا ہے وہاں عصبی عمل بھی ہوتا ہے اس حد تک ان دونوں میں انقطاع کو فرض کرنا بالکل غیر منقول ہو گا۔ پھر آج کل بالعموم یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ عصبی عمل نفسی عمل کی صورت میں مستحیل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ دسینسے کوئی، اور دیگر متقدمین قائلین مادیت کا خیال تھا، یعنی یہ کہ طبعی میلانات کو نفسی میلانات سے قبل رکھنے کی کوشش پر تین دہاک احضارات ہوتے ہیں :- (۱) یہ اس بالواسطہ شہادت کو نظر انداز کرتی ہے جو تحت شعوری احضارات کی تائید میں ہے، اور ہول تسلسل کے خلاف ہے (۲) یہ شکل پذیری کو نہ صرف حیاتیاتی، بلکہ نفسیاتی، واقعہ کی حیثیت سے ضمتنا بر طرف رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک نفسی طبعیاتی (طبعیاتی نفسی) کہنا شاید بہتر ہو گا (نظریے کا منطقی نتیجہ ہے جو طبعی پہلو سے ابتدا کرتا ہے، اور ذہن کو مادہ کو مابعدی مکتبہ اور لاحقہ سمجھتا ہے۔

(۳) اس نظریے کے مطابق یہ ارادی توجہ میں تصورات کی جامعیت ندی کی طرف قدم بڑھانے کی اتنی ہی قابلیت سمجھتی ہے جتنی کہ غیر ارادی توجہ میں اصلی ارتسامات کو وصول کرنے کی طرف پیش کرنے کی ہوتی ہے خیال یہ ہے کہ جس طرح ایک کی صرف طبعی توجہ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دوسری کی بھی طبعی توجہ ممکن ہے۔ اس طرح طبعیاتی نفسی نظریہ صرف احضارات کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، اور یہ جیسا کہ ہم آگے حل کر چکے ہیں۔

واقعات کے بالکل خلاف ہے اگر نام نہاد قتال احضارات، کبھی بھی ارادی توجہ سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، تو محض اور صرف عضویات سے اس کی توجہ بھی نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو میلانات اس قتال کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی توجہ بھی خالص عضویات سے ناممکن ہے۔

۱۔ اس میں طبعی نہیں، کہ بعض عصبی اعمال مثلاً نظام مشترک کے ایسے ہوتے ہیں جو بالعموم حیاتِ شاعرہ پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان کا یہ اثر احاسیت مادہ کی نوعیت کی تعین کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہی ہم کو ان اعمال سے بحث نہیں دے سکتے، بلکہ Physicopsychical

باب پنجم

احساس اور حرکت

احساس کی تعریف

(۱) عضویات احساسات کو طبیعی حیات کا نتیجہ کہتی ہے۔ لیکن تجریم کے متعلق جو نظریہ کہ ہم نے اختیار کیا ہے اس کے مطابق ہم اس بیان کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں۔ بین کی مندرجہ ذیل تعریف اس عقیدے کے نمونہ کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے: حقیقی معنوں میں احساسات سے ہماری مراد وہ ذہنی ارتسامات، حیات یا احوال شعور ہیں جو جسم کے کسی حصہ پر خارجی اشیاء کے عمل کے بعد ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے اس حصہ جسم کو ذہنی حس کہا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جس چیز کو ماہر نفسیات احساسیت کہتا ہے اس کے ساتھ لازمی کے طور پر وہ چیز ہوتی ہے جس کو ماہر عضویات احساسیت کہتا ہے، یا جس کو محقق ماہرین عضویات قابلیت تہج کہتے ہیں۔ اور یہ بھی سچ ہے کہ اس قابلیت تہج سے قبل ہمیشہ ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ جس کو تجریم کہتے ہیں لیکن ان بیانات کے معکوسات لازماً صحیح نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ تجریم ہو لیکن قابلیت تہج نہ ہو، یا قابلیت تہج ہو،

۱۔ اپنی چھوٹی تصنیف دھننی اور اخلاقی مسائل میں بین نے بجا یہ کہتے ہیں کہ خارجی اشیا کے عمل کے بعد... یہ کہا ہے کہ خارجی اشیا کی وجہ سے

Irritability ۛ

Sensibility ۛ

Stimulation ۛ

لیکن کوئی مستلزم احساس نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں اعمال
 یقیناً ایک دوسرے سے الگ ہیں اور یہ بھی معنی ہے کہ ان میں سے صرف
 آخری عمل بلا واسطہ تجربے میں داخل ہوتا ہے۔ باوصف اس کے کہا جاتا ہے
 کہ ہم کیوں نہ اس رابطہ کو تسلیم کر لیں جو فی الواقع موجود ہوتا ہے، کیونکہ اس کے
 بغیر احساس بالضرورت ناقابلِ توجیہ رہ جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اول تو
 ”نفسی طبیعیاتی“ رابطہ نفسیاتی توجیہ کے ہم معنی نہیں۔ اس سے نفسیات کو
 (یعنی تخلیقی یا تخلیقی) براہِ راست کوئی اثر نہیں پہنچ سکتا۔ دوسری بات
 یہ ہے کہ جس نفسیاتی واقعہ کو احساس کہتے ہیں، اس کی تینیں دراصل
 قلیہ ہوتی ہے اور ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، عضویاتی
 ”حالتِ عصبی“ یا ”حس“ کے ساتھ بالضرورت کوئی ”نفسی حالت“ یا احساس نہیں ہوتا
 اور اگر اس پر محدود ذہنوں میں غور کیا جائے، تو اس سے سو خرا لڑکر کی طرف اشارہ
 بھی نہیں ہوتا۔ آخری بات یہ ہے کہ احساس کی نفسیاتی قابلیت توجیہ بہت
 اہم ہے۔ یہ اس پسند کے مقابل ہے جس کو ہم ابتدائی سنوں میں حقیقت
 کہتے ہیں۔ نفسی طبیعیات کا ماہر احساس کی توجیہ میں تاوانیہ طور پر اس
 حقیقت کو بھی چھوڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دراصل فردی تجربے سے غفلت
 رکھتی ہے اور طبیعی نقطہ نظر اختیار کرنے میں وہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے۔
 تاہم اس طریقے کی جو غلطی یہاں سنگت ہوتی ہے وہ شاید ناگزیر تھی۔
 وجہ اس کی یہ ہے کہ ادروں کے آلات حس کے واقعے اور ان واقعات کے طبیعی
 محرکات اس وقت سے بہت قبل مشاہدے میں داخل ہو چکے تھے جب منکر میں
 اس قدر ترقی نہ ہوئی تھی کہ نفسیاتی تحلیل ممکن ہوتی یعنی یہ کہ نفسی طبیعیاتی نقطہ
 خالصہ نفسیاتی نقطہ سے پہلے حال ہو چکا تھا۔ اس وجہ سے جو منصب پیدا
 ہوا، وہ اب روزِ وصال ہے طبیعی اعمال، مثلاً اثری، یا جو انحرافات،

اسے یہ بات ”ناہیدی نظریہ کی جدید اصطلاح“ بل صاف ہو جاتی ہے۔ اس اصطلاح کو آج کل ان
 مواقع کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے (مضمت)

اور عصبی یا معنی، ہتھیات کا سلسلہ جو پہلے عضو یہ سے باہر اور پھر اندر واقع ہوتا ہے، نقطہ اعتدال تھا۔ اس کے بعد جو چیز کو براہ راست اور تنہا فرد کے تجربہ میں آتی ہے، اس کو غلطی سے موضوعی تغیر ذہنی ارتسام وغیرہ کہا گیا۔ یہ مقلططیس کے وقت سے لے کر اس وقت تک یہ عام اور ان گھڑ استعارہ بغیر کسی تبدیلی کے مستقل ہوتا چلا آ رہا ہے انسان کے سر میں تمام دنیا سے اس کے سر کے سامانی ہے۔ اس طرح کا تمام "دغل" بعد کے "خروں" کی کوئی بنا مہیا نہیں کرتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ احساس کی توجہ کی کوشش خود اپنے آپ سے بہت آگے بڑھ گئی ہے۔ خارجی معروض، یا شے، احساسات کی علت ہے اور اس وجہ سے ان سے علیحدہ فرض کی گئی، لیکن آخر کار یہ معروض یا شے، احساسات میں تحویل ہو گئی، اور یہ خیال پیدا ہوا کہ شے احساسات ہی کے نگار سے ذریعہ (محل) یا اذرا کی ترکیب کی مدد سے "کائنات" بنتی ہے۔ لیکن کائناتی "ذہنی خمیسا" معروضی حقیقت کو "حیات" یا احساسی ارتسامات، نفسی طبیعیات کی تعریف کے مطابق) سے پیدا نہیں کر سکتی۔ الف کا تجربہ ب کے لئے حقیقی، اور بلا واسطہ طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ یہ استنتاجی ہوتا ہے۔ اب اگر ب کے استنتاج کی بناء پر ب کے لئے بلا واسطہ اور فوری حقیقت ہے، الف کے بلا واسطہ تجربہ کی علت فرض نہ کر لی جائے، تو الف کا تجربہ اور ب کا تجربہ ہم پایہ نہیں رہتے۔ پھر جب الف اسی طرح ب کے تجربہ پر غور کرتا ہے، تو کائنات کی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں: ۱۔ دائمیثیت اصلی اور خارجی، یعنی بحیثیت علت کے۔ اور ۲، ادراک کر لئے والے کے سر میں ایک نقل، یعنی بحیثیت مینر معلول کے۔ لیکن جب ب اپنے تجربے کی اس طرح تاویل کرتا ہے جس طرح اس نے اس سے قبل الف کے تجربے کی کی تھی، تو ایک حقیقی کائنات معدوم ہوتی نظر آتی ہے۔ اس متحمل الضد پن کی وجہ سے ہمارے زمانے کے فلاسفہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، اپنی نفسیات میں نظر ثانی کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں۔ یہاں طریقے کار ناول

بہت ضروری ہے۔ اگر نفسی طبیعیاتی نقطہ نظر زیادہ اسی ہے، تو نفسیات
 عضویات پر مبنی ہو جائے گی، اور اس طرح احساس کا قدم تحلیل باقی رہے گا۔
 لیکن اس صورت میں غلیات کے حشر کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے
 برخلاف اگر نفسیات کا واحد کام یہ ہے کہ فردی تجربہ (جیسا کہ یہ تجربہ
 کرنے والے فرد کے لئے ہوتا ہے) کی تحلیل اور تحقیق کرے، تو نفسیاتی واقعات
 کو تمام طبیعی دلائلوں سے باقیاء پاک و صاف کر لینا چاہیے، اگرچہ
 ان واقعات کی تعیین کے لئے ہم اس صورت میں بھی عصبیاتی شہادت
 استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسی طبیعیاتی طریقہ ثانوی
 اہمیت رکھتا ہے، اور احساسی حضرات کی معروضی حقیقت ناقابل مواخذہ ہے۔
 تجربے میں موضوع و معروض کی ثنویت احساس کو ”حوالہ شور“ کہنے
 کے خلاف بھی صدائے احتجاج بلند کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اب چونکہ شعور
 موضوع کو ہوتا ہے، نہ کہ معروض کو، لہذا حالت شعور کی اصطلاح کا اشارہ
 موضوع ہی کی طرف ہوتا ہے، اور اس لئے یہ احساسات پر ناقابل اطلاق
 ہے، تا وقتیکہ ہم ان کو موضوعی تنیات (یہ تاثری ہوں یا فعلی) نہ سمجھیں۔
 مقدم الذکر خیال، تو احساس کو حقیقت کے ہم معنی کر دیتا ہے، جو جیسا کہ ہم
 پہلے بھی کہ آئے ہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ سچ ہے کہ دیگر حضرات
 کی طرح احساس بھی اس موضوعی فعلیت پر دلالت کرتا ہے جس کو ہم نے
 توجہ کہا ہے لیکن یہ فعلیت کے تنیر یا اس کی حالت کے ہم معنی نہیں۔
 یہ تو اس فعلیت کا معروض ہوتا ہے۔ اس تعلق کو جرمن میں تو (Vorstellen)
 (فعل اور اک) (Vorstellung) (مدرک) کے فرق اور موجودہ حالت
 کے تعلق کو (Empfinden) (احساس) اور (Empfindung) (حسوس) کے
 فرق سے واضح کرتے ہیں۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ جرمن نفسیات زیادہ واضح
 ہو گئی ہے۔ عمل تصور (Conception) اور تصور (Concept) کا فرق قدیم
 انجریز مصنفین میں بھی پایا جاتا ہے لیکن سر ویلیام جیمز نے اس کو دوبارہ
 زندہ کیا۔ اسی نے اور اک اور مدرک کے فرق کی طرف بھی رہنمائی کی۔ اسی طرح اگر

”فصل احساس“ اور ”معرض محسوس“ کے فرق کو واضح کرنے کے لیے بھی اصطلاحات وضع ہو جائیں، تو بہت فائدہ ہو گا۔ بہر حال اگر ہم اپنی موجودہ غیر اصطلاحی اصطلاحات پر قانع ہیں، تو احساسات سے وہ معروضی تغیرات مراد لینے چاہئیں جو ہمارے نفسیاتی فرد پر سب سے پہلے واقع ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے لاک کی اصطلاح ”ارتسام“ بہت مناسب ہے۔ ان محسوسات میں ہم احساسات کو بھی سادہ حضرات کہہ سکتے ہیں، اگرچہ ہمارے موجودہ احساسات کا، بصورت احساسات سادہ ہونا بہت مشتبہ ہے چنانچہ اکثر مفروضہ سادہ احساسات مرکب ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر یہ ہے کہ ہم پہلے احساسات کی خصوصیات پر غور کر لیں۔

احساسات کی خصوصیات

(۲) ایک واحد احساس صرف متین کیفیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ شدت، زامینیت اور امتدادیت کے لحاظ سے کتنا بھی معین ہوتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کثرت خواہ کسی نہ کسی طرح کے ترکیب پر براہ راست دلالت کرتی ہے۔ یہ بات تو یہی اور ناقابل انکار ہے کہ سادہ احساسات کی نفسیاتی، نہ کہ محض نفسی، تحلیل ممکن ہے، اور ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، وہی تحلیل کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ تحلیل بہت سے احساسات کے باہم مقابلہ کو فرض کرتی ہے۔ تاہم جو ترکیب کہ اس تحلیل سے منکشف ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں ایک احساس کے بلا واسطہ تجربے میں کوئی کثرت

— Protensiy —

یہ ایک بہت دھمپ بات ہے کہ کانٹ جیوان تینوں کو ان ہی محسوسات میں استعمال کرتا ہے (مضف)۔
 لے یہ تغیری باہوم نظرانہ از کردی جاتی ہے، لیکن یہ بہت اہم ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے ہماری مراد وہ تحلیل ہے جو ایک نفسیاتی شاہد کرنے والا نظراً کر سکتا ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے مراد وہ تحلیل ہے جو شاہد کی کئی ذات بلا واسطہ تجربے میں ممکن ہوتی ہے (مضف)۔

معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اس کو واضح کرنے کے لئے ہم اپنے مباحث کا آغاز اس حالت سے کرتے ہیں جس میں اس قسم کی کثرت براہ راست مصدق ہو سکتی ہے۔ نگاہ سب کی چند میتوں میں ہم کو ایک خاص رنگ، ایک خاص لہجہ، اور ایک خاص "لہجہ" کا ایک وقت و وقت ہوتا ہے۔ یہاں ایک کثرت (۱ + ب + ج) موجود ہے کہ اس کا کوئی رکن ہمارے واسطہ تجربہ میں دیگر اراکین کو متغیر نہ کیے بغیر خارج ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان میتوں کو ہاتھ میں لے کر ہم آٹھ بند کر لیں، تو ہم کو ہوا آتی ہے، اور اس کا "لہجہ" محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ناک بند کر لیں تو اس کا "لہجہ" اور رنگ تجربے میں آتا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ اب ہم صرف رنگ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ اس میں ایک خاص کیفیت، شدت، استدادیت وغیرہ ہوتی ہے۔ لیکن کیفیت، شدت، استدادیت وغیرہ کے لئے ہمارے پاس الگ الگ جو اس نہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ شدت کو صفر کر کے، یا کیفیت کو اڑا کر، استدادیت کو بالی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں کثرت احضارات (۱ + ب + ج) نہیں، بلکہ ایک واحد احضار ہے، جس کی بہت سی صفات ہیں، اور ان صفات میں اس قسم کا تعلق ہے، کہ ایک کے غائب ہو جانے سے باقی سب بھی غائب ہو جاتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگرچہ اس طرح کا واحد احضار کجالت موجودہ اس کثرت کا شاید نہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تجربہ میں ہم کو منفرد احساسات سے سروکار نہیں کھوتا۔ لہذا یہاں ہم کو کافی شہادت ملتی ہے جس کی بنا پر ہماری نفسیاتی تحلیل جائز ہو جاتی ہے۔ بے شمار صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جہاں شدت تو بدلتی ہے، لیکن کیفیت میں کوئی ظاہر تغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک انجن سیٹھی دیا ہوا ہمارے پاس سے گزر جائے، تو سینی کی آواز کی شدت تو برابر کم ہوتی جاتی ہے، لیکن کیفیت جوں کی توں باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کیفیت میں مسلسل تغیر ہوتا ہو اور شدت بالکل غیر متغیر رہے مثلاً ایک ہی شدت کے مختلف رنگوں

کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے اسی یا بصری
 احساسات ہمارے تجربے میں آئیں جو بلحاظ امتدادیت تو بہت مختلف ہوں،
 لیکن بلحاظ کیفیت کوئی نمایاں فرق نہ رکھتے ہوں یا جو بلحاظ کیفیت مختلف ہوں اور بلحاظ امتداد
 مشابہ۔ ہر کیفیت کے اچانک اور شدید احساسات ہمارے توجہ کو اپنی طرف
 مبذول کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف دلہیزی احساسات اچانک ہو سنے کی
 صورت میں بھی معلوم صرف اس وقت ہوتے ہیں جب ان پر توجہ جمائی جاتی ہے۔
 ان تجربات سے ایک احساس کی مختلف خصوصیات منکشف
 ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان ہی تجربات سے ان خصوصیات کے باہمی
 تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ احساسات کی کیفیت کے مقابلے میں ان کی شدت
 امتدادیت اور زبانت کو مجموعی طور پر سمجھنا کہا جاسکتا ہے۔ پھر مخصوص احساسات
 کے کیفیت کے غیر معین اور بظاہر ناقابل تخیل تنوع کے خلاف ان کی
 کئی خصوصیات منفرداً ایک تجانس اور عمومیت رکھتی ہیں۔ اسی تجانس اور
 عمومیت کی وجہ سے کائنات نے ان کو علیاتی نقطہ نظر سے مرعوب
 کہا ہے۔ اس کا قول تھا کہ تمام درکات امتدادی (مکانی و زمانی)
 اور شدتی جمع رکھتے ہیں۔ مکان و زمان امتدادیت و زبانت کے ہم معنی
 نہیں۔ تاہم مقدم الذکر مورخ الذکر کو بحیثیت زیادہ اساسی ہونے کے فرض
 کرتے ہیں لیکن کائنات کے زمانے کی نفسیاتی تحلیل اس سے ناواقف
 تھی۔ اس طرح ایک جگہ کو دوسرے جگہ سے بدلنے سے ہم کائنات کے
 علیاتی اصول جن کو اس نے وجدان کے علوم متعارفہ کہا ہے، کو
 اپنے موجودہ علم کے برابر لاتے ہیں۔ ان علوم متعارفہ میں سے پہلا تو ہمارے
 یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہر احساس بحیثیت احضاری سلسلہ کے تفرق کے
 اس امتدادیت میں شریک ہے جو اس میں ہوتی ہے۔ دوسرے کا مطلب
 ہمارے لئے صرف اس قدر ہے کہ یہ تفرق بحیثیت عمل کے تغیر کے بقا کو

شامل ہے۔ کاناٹ کے اعلیٰ علمیات اہول کا نام بہت پر معنی ہے۔ وہ اس کو "ادراک کی پیش بینیاں" کہتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ ہر احساس اور وہ ظاہری حقیقت جو اس کے مقابل ہے بالضرورت شدتی مجموعہ یا درجہ رکھتا ہے۔ یہ وہ حکمت ہے جس کی ہم علمیات نقطہ نظر سے پیش بینی کر سکتے ہیں۔ لیکن کون کون سی کیفیات موجود ہونگی، اس کی ہم کسی طرح بھی پیش بینی نہیں کر سکتے۔ یعنی یہ کہ جن معنوں میں کہ کیفیت کو ہم استعمال کر رہے ہیں، ان کے متعلق کاناٹ خاموش ہے۔ لیکن احساسات کی شدت اور حقیقت یا خود اس کے الفاظ میں "تمام اشیا کے مانوی مادہ میں بحیثیت" اشیا یا نفساں "قریبی تعلقات پیدا کرنے میں وہ ناواقف طور پر اس بات کی طرف اشارہ کر ماتا ہے کہ اگرچہ معنی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ احساسات کی کیفیات کیا ہونگی، لیکن ان میں کیفیت کا ہونا پہلے ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے "مادے" شدت کی خاص "صورتمیں" ہونگی اگرچہ ہم خصوصی طور پر نہیں بتا سکتے کہ یہ صورتیں کیا ہونگی۔ تجربے کے نتیجے میں "ریاضیاتی" اور "تجربہ" کو کاناٹ کی علمیات توضیح صریحاً تسلیم کرتی ہے۔ ان کے علاوہ اس کے کئی غریبی مول ہونے ہیں، اور یہ عقیدہ نفسیاتی امور واقعہ کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن اس موقع پر بعض قابل بحث سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور اب ہم انہیں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ سوال ہے جو پہلے بھی اٹھایا جا چکا ہے۔

احساسات کا تفرق

(۳) کیا ہم اپنے وجود وہ احساسات کی کیفیت کے واضح اور صاف تفرقات کو ابتدائی کہہ سکتے ہیں؟ یا کیا ہم کو ایک ہی ابتدائی احساس

سے ان کی تدریجی تکمیل کی شہادت کی تلاش کرنی چاہیے؟ بعض ماہرین نفسیات نے نہ صرف نوغزالہ ذکر خیال اختیار کیا ہے، بلکہ انہوں نے اس میں اس قدر ببالغہ کیا ہے کہ احساسیت کی اطلاقی اکائیوں کے رجوع کو بھی فرض کر لیا ہے، جو بالکل ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے ہمارے موجودہ احساسات کے اختلاف کو ان اطلاقی اکائیوں کے طریقہ جسمانی کے اختلاف کا نتیجہ کہا ہے۔ یہ انتہائی قسم کی نفسیاتی ذروریت ہے۔ اس کا طبیعی مقابل ان متعدد کیمیائی عناصر میں نہیں ملتا، بلکہ ہم واقعی میں یہاں تک کہ اس واحد اصلی عنصر میں ملتا ہے جس سے یہ عناصر مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے سادہ ابتدائی احساس کے لئے جو شہادت پیش کی جاتی ہے، وہ عضویاتی ہے۔ ہماری مراد مفروضہ واحد "عصبی ریشہ" ہے۔ اور یہ صحیح ہے کہ ایک کئے ہوئے عصب میں وہ چیز جس کو "سلبی اختلاف" کہا جاتا ہے، اسی قسم کا منفرد اور یکساں کیفیت کا واقعہ ہوتی ہے لیکن اس بیان کا اطلاق اس عصب کے بیچ پر نہیں ہوتا، جو اپنی جگہ قائم ہے، اور جس کے محیطی و مرکزی روابط بھی صحیح و سالم ہیں۔ اس صورت میں ہم کو اس واقعہ سے معاملہ پڑتا ہے، جو عصبی اطراف کی نوعیت اور اس خاص وقت تمام عضوئے کی حالت کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتا ہے، لیسائی نقطہ نظر سے کہا جائے گا کہ اس صورت میں ہم کو اپنے احساسی سلسلہ کے تفرق پانے سے معاملہ پڑتا ہے، جو تفرقات کبھی کبھی ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے۔

اس تحقیق میں جس واحد شہادت کی طرف ہم مراجعہ کر سکتے ہیں وہ حیاتیاتی ہے۔ بنظر عام یعنی حیات کی طبیعی بنا، میکانیکی، کیمیائی، حرارتی،

۱۵ Nerve Terminals

۱۶ چارچو نفسیاتی نقطہ کا ایک بہت لائق دلیل خالصہ کمزوریت کی نفی کو لازمی طریقہ سے ظاہر کرنے کے بعد دوسری انتہا کے حق میں فیصلہ کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ نفسی مادہ اجادویں آجما جلد کے خلاف کیفیات مختلف ہوتے ہیں۔ ان دونوں عقاید میں ہی حقیقت طعنہ سے زیادہ مناسب لکھا معلوم ہوتا ہے (مصنف)

۱۷ Protoplasm

برقی، غرض ہر قسم کے طبعی اثرات سے متبیج ہو سکتا ہے سوائے مقناطیسی اثر کے اس حقیقت کے مطابق معلوم یہ ہوتا ہے کہ ایک غلیہ والے عضو کے نتیجے کے ان امکانی طریقوں کا، کم و بیش معین طور پر جواب دیتے ہیں۔ اب چونکہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں میں وظائف، علم، تکوین، جسم کا کی رو سے علیحدہ نہیں ہوتے، لہذا یہ سبجا طور پر فرض کر لیا گیا کہ ایک غلیہ عمومی آلہ حس کا کام دیتا ہے۔ پھر یہ بھی سبجا طور پر فرض کیا گیا کہ آلات حس کے مکمل تفریق (جیسا کہ یہ اعلیٰ درجہ کے ریڑھ دار جانوروں میں پایا جاتا ہے) کی طرف ترقی تدریجی ہے۔ کثیر اعضاء یا حیوانات کی ادنیٰ صورتوں میں انتقال "یا تبادلہ" آلات حس کے وجود کے ثبوت میں اس وقت بہت دقت پیش کی جاسکتی ہیں، ہمارے مراد یہ ہے کہ یہ آلات دو یا زائد قسموں کے نہجات کا جواب دے سکتے ہیں اور اس طرح یہ چر و فلور و آسمانی عمومی آلہ حس اور دوہ لانیوالے جانوروں کے مخصوص آلات حس کے درمیان ہوتے ہیں مثلاً اگر ایک کثیر اعضاء یا حیوان کا ہر ایک غلیہ ایک قائم الذات وحیدہ غلیہ حیوان ہوتا، تو یہ غلیہ ہر نبیج کا جواب بلا تفریق دیتا۔ لیکن یہی غلیہ کثیر اعضاء یا حیوان میں ایک آلہ بن کر صرف یکا یکی یا صرف کیماوی، نتیجے کا جواب دے سکتا ہے یعنی یہ کہ یہ یا تو چھوٹے اور سنے کا آلہ بن جائے یا بڑے اور ٹھنڈے کا۔ پھر جب یہ تفریق کالی ترقی پا جاتا ہے تو غلیہ یا اعضاء کا مجموعہ فقط ایک مخصوص قسم کا آلہ بن جاتا ہے۔ یعنی مقدم الذکر صورت میں صرف چھوٹے، یا صرف سننے کا، اور سو خرا لذر حالت میں صرف چھٹنے، یا صرف سوچنے کا۔ اس میں

لہ Protozoa

۱۲۔ جب آخر کار احادی تفریق اس درجہ تک ترقی کر جاتا ہے تو ہر قسم کا مہیج، بشرطیکہ یونٹوں، ایک ہی کیفیت کا احساس پیدا کر سکتا ہے چنانچہ البصارت مدنی سے متاثر ہو، یا سیکامی و بارے سے، یا برقی دھک ہے، ہر صورت میں بصیری احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ہی قسم کے واقعات کی بنا پر اعصاب کی مخصوص توانائی کا عقیدہ قائم ہوا جس کو سب سے پہلے جوہانس میلولر (Johannes Muller) نے بیان کیا، اور جواب تک زیر بحث ہے، مگر ہم اس عقیدہ کو بلا زیرم و طلاع قبول کر لیں اور اس کا اطلاق حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں پر کریں جہاں عضویہ بصورت علی آؤس کام کرتا ہے تو ہم کو نتیجہ بیان پڑے گا کہ استمدائی اور ادوی حیات

شبہ نہیں کہ ناقص طور پر مخصوص احساسات، مثلاً جو تک کے اور بالکل غیر مخصوص احساسات، مثلاً ایسا کے، ان تمام یا بعض احساسات کے مرکبات فرض نہیں کئے جاسکتے، جو ہم کو اپنے عاقل قسم سے حاصل ہوتے ہیں۔ حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں حیثیتوں سے تفرق علیحدگی کا ہم معنی نہیں۔ اور ایسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، وہ معروضی سلسلہ بھی ایک مجموعہ پریشان کا مترادف نہیں، جس کو یہ تفرق فرض کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سب سے زیادہ ترقی یافتہ تجربہ میں بھی ہمیشہ معروضی (اور موضوعی بھی) تسلسل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے ابتدائی تجربہ میں بھی ہمیشہ کچھ تفرق ضرور ہوتا ہے۔

ان دونوں نکات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات شروع میں اس چیز کے بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں جس کو روشنی، حرارت، وغیرہ کا عام حیاتی فعل کہا جاتا ہے اور جو ان ہیمیات کے خصوصیت کے ساتھ متفرق احساسی آلات پر عمل سے بالکل علیحدہ ہے۔

(بقیہ ماثیہ صفحہ کوئٹہ) کہنی نوع سے بالکل محروم ہوتے ہیں لیکن پھر وٹوزوئیں (اور یہی اس صورت میں احساسات کی تمام شہادتیں دیکھتے ہیں) توجہ کے جوابات کا تنوع اس نتیجے کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ اگر ابتدائی احساسات بالکل التجانس تھے تو اس تنوع کی توجہ شکل ہو جاتی ہے جو اس وقت ہمارے مختلف آلات حس مجتہا ہمارے تجربہ میں لاتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر احساسی کیفیات اس تنوع سے آزاد ہیں، تو متفاوت و مختلف ہیمیات کے وجود کے تعلق ہمارے علم بھی اتنا ہی غیر التوجیہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک ہی توجہ مختلف آلات حس پر اثر کر کے وہ تمام مختلف احساسی کیفیات پیدا کر سکتا، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ مختلف و متفاوت ہیمیات کے وجود کا حتمی ناممکن ہو جاتا۔ لہذا یہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ مخصوص توانیوں کا عقیدہ تجرید کا محتاج ہے، منظر غائر سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جن اوقات پر عقیدہ مبنی ہے وہی ایک اہم تحدید کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہیمیات و قسموں کے ہوتے ہیں یا نہیں و غیر مناسب۔ چنانچہ روشنی کی موجیں بصری احساسات کے مناسب ہیمیات ہیں اور آواز کی موجیں سمعی احساسات کی۔ یہی کیچ اور بیگانہ کی دباؤ و مفرق ہیمیات ہونے کے باوجود دونوں کے غیر مناسب ہیمیات ہیں پسند میں حال اہل تمام حواس کا پسند و پسند الفاظیں ہر ایک حس بالعموم اپنے طبی یا مناسب توجہ کے ساتھ کام کرتی ہیں اور

خوشگوار روشنی، گرمی، اور تازگی، جن کو ہم بحیثیت منفرج ہونے کے مرغوب سمجھتے ہیں، اور خیرہ کن چمک، اور سکھانے والی گرمی، جن سے ہم بحیثیت مضمر ہونے کے دور بھاگتے ہیں، اس قسم کے احساسات کی مثالیں ہیں۔ اور لطیف ہے کہ ہم ان کے وجود، یا اپنے تجربہ میں ان کی ان صفات کو معلوم نہیں کرتے، جن کو ہم اس وقت ان کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں۔ اس وقت بھی اکثر حالتوں میں ہم کو صرف "علامت" کے تغیر کا قوت ہوتا ہے۔ یہ تغیر کم و بیش مستحسوس، یا مصنف ہوتا ہے، لیکن یہ اس قدر مبہم اور مدغم ہوتا ہے کہ اس کے لئے عضوی کی اصطلاح کا نفسیاتی استعمال جائز نہیں کہا جاسکتا۔ اور اگر "جسمانی" کی اصطلاح سے مراد عضویہ اور اجسام خارجیہ کے فرق کا کوئی تجربہ ہے، تو اس پر بھی ایسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو لوگ عام احساس کی بجائے عام حسیت کو مرجع سمجھتے ہیں، یا جو ان دونوں میں کوئی تمیز نہیں کرتے، وہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگر فرض کرتے ہیں کہ تجربہ ابتدائی طور پر خالصتہً تاثری احوال سے مرکب ہوتا ہے، ان کے ساتھ معروضی مقدمات و تالیات نہیں ہوتے، یا اگر وہ ان دونوں کو بعینہً ایک ہی سمجھتے ہیں، تو وہ دوسری اور مخالف انتہا پر ہیں۔ شروع شروع میں جب تفرق مکمل نہیں ہوتا، تو نقد ان احساس کا بحیثیت معروضی، بقا بحسبیت، بحیثیت موضوعی، انہیں ہوتا، بلکہ نقد ان اس معروضی تنوع کا ہوتا ہے، جو زیادہ تفرق کا نتیجہ ہوتا ہے، لیکن

ہمیشہ حاشیہ منور گزشتہ، اسی کے ساتھ یقیناً اس کا ارتقا ہوا ہے۔ جو اثرات کو غیر مناسب مہجرات سے اس وقت پیدا ہوتے وہ اس موقع پر اعداد و ارقام کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ مہجرات اس وقت وارتقا کی توجیہ کرتی ہیں، ان کے پیدا کرنے میں اگرچہ یہ ان کے بغیر ناممکن ہیں، مگر یہ کہ اس عقیدہ کی دقت خالصتہً عضویاتی ہے، اور حیاتیات یا نفسیات میں ان کی کوئی ناہر ہی نسبت نہیں، اور حضرات میں بھی یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہر غیر مناسب مہج ہر احساس کو پیدا کرے گا، کیونکہ ہر مسئلہ ہے کہ یہ بالکل بے کار ہو (مصنف) ۱۵۰ باب چہدم بند ۲ (مصنف)

۱۵۰ Sematic

۱۵۰ باب دوم بند ۲ (مصنف)

مبینہ تجربہ کی عدم وضاحت اور عمومیت ان تصورات کو خلط ملط کرنے کی وجہ قرار نہیں دی جاسکتی، جو اس بیان میں منسلک ہوتے ہیں۔ پھر قدیم یا بقول بعض، ادنیٰ احساسات اگرچہ کم متمیز ہوتے ہیں، لیکن ان میں بے شک اور اعلیٰ احساسات کے مقابلے میں ٹھوس پن کچھ کم نہیں ہوتا۔ انہیں عام کہا گیا ہے، خاص۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں انفرادی نقطہ نظر سے احساس کی کوئی ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی، جو بعد میں پیدا ہونے والے احساس میں پائی جاتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ عضویاتی حیثیت سے یہ مخصوص احساسات حس سے متعلق نہیں ہوتے۔

لیکن اگرچہ ہم ان احساسات کو شعور کے ایک ابتدائی تنمیر (بشرطیکہ ہم اس کو مخصوص کر سکیں) کے اجتماعات میں تحویل نہیں کر سکتے، تاہم اکثر وچک واقعات ایسے ہیں، جو اس ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کو ہم براہ راست معلوم نہیں کر سکتے۔ ذائقے کے اکثر فرعمہ احساسات لمس اور بو کے احساسات کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیاہ مریخ کی تیزی تو لمسی احساس ہے، اور اس کی بونہی۔ جن احساسات کو ہم ذائقے کے سادہ احساسات سمجھتے ہیں، ان میں بو اور ذائقہ کا لاپ زکام کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، جب ناک بند ہونے کی وجہ سے بو کا احساس غالب ہو کر ذائقہ کو بدل دیتا ہے۔ ایک ہموار سطح کی ہمواری اور کھداری سطح کے کھدور این کا فرق کیفیت کا ناقابل تحویل فرق معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ ہر صورت میں بہت سے عصبی اختانات پہنچتے ہیں۔ ہمواری کے احساس میں یہ تمام اختانات مساوی طور پر پہنچتے ہوتے ہیں، لیکن کھدور سے پن کے احساس میں اونچی سطحیات ان اختانات کو زیادہ دباتی ہیں، اور اونچی سطحیات کم۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ یہ احساسات فی الواقع بہت سے احساسات کے مجموعات ہوتے ہیں۔

لیکن اس دعویٰ کی تائید میں بہترین مثال سوتیلی کی آوازوں کے اس فرق میں ملتی ہے جس کو کیفیت کہتے ہیں۔ ایک بے توجہ اور غیر تربیت یافتہ

شخص کے لئے یہ آوازیں یا "مرکب سُر تیاں" صرف کیفیات مختلف معلوم ہوتی ہیں، اور سادہ سرتیوں سے مرکب بھی محسوس نہیں ہوتیں، لیکن توجہ اور مشق کے بعد ان سادہ سرتیوں کو بجزئی سرتیوں کی صورت میں کسی ایک باجے، مثلاً ہارمونیم، کی آوازیں معلوم کیا جاسکتا ہے اور پھر یہی آواز دوسرے باجے، مثلاً سٹار سے نکالنے پر ان کا دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اکثر اشخاص کا خیال ہے کہ وہ بعض رنگوں میں ان ابتدائی رنگوں کو معلوم کر سکتے ہیں، جن سے یہ مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ نارنجی رنگ میں سرخی اور زردی کی آمیزش ہوتی ہے اور مٹی میں ٹاہٹ اور سرخی کی۔ پھر رنگوں کے بعض ناموں مثلاً زردی، مال، سبز اور غیرہ سے بھی اس لاپ کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بہر حال یقینی ہے کہ نارنجی رنگ ایک طرف تو سرخی سے مشابہت رکھتا ہے، اور دوسری طرف زردی سے۔ اسی وجہ پریف کے ان رنگوں کی یاد دلاتا ہے، جن کے درمیان یہ ہمیشہ واقع ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی یقینی ہے کہ نارنجی، یا ارخوانی، کے دو رنگ ان منوں میں میسر نہیں کئے جاسکتے، جن منوں میں کہ ایک آواز کی جڑی سُر تیاں تیز کی جاسکتی ہیں۔ یہ سب سچ ہے، لیکن اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ رنگ ایک کثرت نہیں۔ اس سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ کہ رنگ حرج، یا سادہ، یا ابتدائی رنگوں کا مجموعہ نہیں، اور اسی پر ہم یہاں دو دوے رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں آواز تو احساسی مرکب ہے اور ثانوی رنگ ایک مرکب احساس ہے۔ اب یہ واقعہ ہے کہ ایک ثانوی رنگ ان دو ابتدائی رنگوں کے مشابہ ہوتا ہے جن کے درمیان میں یہ واقعہ ہوتا ہے۔ اگر اس واقعہ سے براہ راست ہم یہ نتیجہ نکال لیں کہ اس میں بالضرورت دغول ہوتے ہیں، تو بحث کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اکثر لوگ تو اس دلیل کو صحیح سمجھتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، احساسی سلسلوں کی صورت میں یہ دلیل قائم نہیں رہتی۔ تاہم اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر یہ دلیل ہر جگہ صحیح ہوتی، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ایک سُر تیاں بھی

ان دونوں سرتیوں کے مشابہ ہوتی ہے جن کے درمیان یہ واقعہ ہے، اس لئے یہ سرتی بھی ایک مزاج ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ اسے منگھاؤ میں نے واضح کیا ہے، جو سرتی ب اور د (جن کے درمیان یہ واقعہ ہے) سے بلحاظ امتداد کچھ مشابہت رکھتی ہے، تاہم یہ دو سرتیاں ب - د سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے، حالانکہ یہ دونوں انہیں سرتیوں سے مرکب ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ محض مشابہت کی حد تک تو اس دلیل کی بنا پر ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ سرخ ایک مرکب ہے، کیونکہ یہ ایک طرف ارغوانی کے مشابہ ہے اور دوسری طرف نارنجی کے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم باہمی مشابہت سے ترکیب کو تشخیص کر سکتے، تب بھی ہم کو یہ معلوم کرنا پڑتا کہ یہ نارنجی کہاں ہے، نارنجی رنگ میں یا سرخ رنگ میں۔ لیکن صرف یہ جاننا ہی کافی نہیں، کہ نارنجی رنگ میں دو طبیعی، یا دو مصنوعی، یا دونوں اعمال ہوتے ہیں، اور (سیر شدہ) سرخ میں فقط ایک ضروری قابل علم بات یہ ہے، کہ نارنجی کے احساس میں اجزا کسی طرح قابل تمیز ہونے چاہئیں۔ آئینہ لغوی معنوں میں نغیات کے لئے مناسب اصطلاح نہیں۔ بہت جہاں تک کہ بلا واسطہ تجربہ کو تعلق ہے، ہم مرکب احساسات کے انکار اور احساسی مرکبات کے افسار پر مجبور نظر آتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جہاں احساسی مرکبات غیر مشکوک ہوتے ہیں، جزئی احساسات استدادیت (اور اکثر اوقات شدت) کے قابل علم فرق سے تمیز ہوتے ہیں چنانچہ اگر جلد کسی گرم یا سرد ہوائی کی ٹوکتے چھری جاسکے تو حرارت کے احساس میں لیس کے احساس کی نوعیت نہیں پائی جاتی، بلکہ

Ebbinghaus ۵۷

Pitch ۵۸

Chord ۵۹

Saturated ۶۰

حرارت کا احساس لمس کے احساس کے گروہ کی صورت میں موجود معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک صوتی مرکب کی اصلی سُرقی مضاعف سُرتوں کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی استداویت بھی زیادہ ہوتی پھرن ہو۔ توں میں مرکب بحیثیت غیر محلی کل اور بحیثیت محلی میں ایک طرح کی رقابت یا عداوت ہوتی ہے اور اس تحلیل کے بعد متعدد جزئی احساسات میں بھی اس طرح کی رقابت یا عداوت پائی جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ فرق مشق، توقع، دلچسپی وغیرہ کی وجہ سے توجہ کی تقسیم میں فرق کا نتیجہ ہوتے ہیں لیکن بعض اوقات یہ نتیجہ کے ان عضویاتی اختلافات کا نتیجہ بھی ہوتے ہیں جو جنرئی تکان، یا تازگی سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے پر وہ احضاری ترکیب کی طرف مساوی طور پر اشارہ کرتے ہیں۔ اس شہادت کی غیر موجودگی میں طبعی مہیجابت، یا ان مہیجات سے پیدا ہونے والے اعمال کے ترکیب سے نفسی ترکیب کو منتج کرنا بالکل بے جا اور زار و ابے۔ مثلاً سفید روشنی طبعیاتی حیثیت سے تو تمام روشنیوں میں سے سب سے زیادہ مرکب ہے حالانکہ سفیدی کا احساس نہ صرف مادہ ہے بلکہ ہمارے تمام جسمی احساسات میں سے سب سے زیادہ ابتدائی بھی ہے اس بیان کے کوئی واضح معنی بتانا تو بہت مشکل ہے کہ وہ احساسات ایک احساس بن جاتے ہیں یا ایک احساس دو کیفیات رکھتا ہے کہ نہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ہم احساس کی تعریف اس طرح کریں کہ یہ تجربے کے معر جنی جزو کی تحلیل میں سب سے زیادہ سادہ و فہم ہے۔ یہ مرکب ہوتا ہے صرف ان معنوں میں کہ یہ بہت سی خصوصیات رکھتا ہے۔ باقی اور قیموں کی ترکیب و کثرت احساسات کا نتیجہ کہا جاسکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس طرح کے فریہ ترکیب کی وہ شہادت جس کو کیفیات قبول کرتی ہے صرف کیفیات کی تفریق میں ملتی ہے۔ لیکن ہم کو اپنے موجودہ احساسات کے ترکیب کی بالواسطہ شہادت ان مثالوں میں ملتی ہے جہاں شدت استداویت اور بقا کے تغیرات کے ساتھ ساتھ کیفیت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی شدت کم ہو جانے کی صورت میں (سیر شدہ) سرخ کے سوا باقی تمام طبعی رنگ دیر یا سمیر ایک لمحہ فرض کیا جاتا ہے کہ روشنی اہل یاہ زمین پر پڑ رہی ہے (مصطفیٰ)

بے رنگ خاکستری کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، اور روشنی کی شدت کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کی صورت میں یہ سب سفید بن جاتے ہیں۔ پھر رنگ کا احساس پیدا کرنے کے لئے زیادہ وقت درکار ہوتا ہے نسبت اس وقت کے جو محض روشنی یا چمک کے احساس کے لئے لازمی ہوتا ہے۔ شہسی طیف اگر تھوڑی دیر کے لئے دیکھا جائے تو وہ سات رنگوں کا نہیں، بلکہ صرف دو رنگوں کا یعنی نیلے سرخ اور نیلے کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سفید زمین پر بہت چھوٹے چھوٹے رنگین دھبے اگرچہ صاف طور پر دکھائی دیتے ہیں، لیکن اگر وہ ایک خاص جسامت سے چھوٹے ہوں، تو ان کا رنگ محسوس نہیں ہوتا۔ ان کی شدت اور استقامت میں تعلق اس طرح کا ہوتا ہے، کہ خاص حدود کے اندر جس قدر زیادہ شدت ان کی ہوتی ہے اسی قدر چھوٹے یہ ہو سکتے ہیں، اور جس قدر بڑے یہ ہوں اسی قدر کم ان کی شدت ہوتی ہے۔ دیگر حواس میں بھی اسی قسم کے واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس چیز کو ہم اس وقت احساس کہتے ہیں، وہ بہت سی حیثیتوں سے ملحق ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اگر نفسیاتی تکبیر ممکن ہوتی، تو ہم براہ راست اس بات سے واقف ہو سکتے کہ جی احساسات کو ہم اس وقت سادہ کہتے اور سمجھتے ہیں، وہ فی الواقع مرکبات ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ دو یا زیادہ احساسی عناصر یا تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بلحاظ کیفیت مختلف بلحاظ شدت یکساں، یا متغیر اور بلحاظ بقاء ہمزمان، یا بے قاعدہ، یا باقاعدہ طور پر متعاقب ہوتے ہیں۔ احساسات کی محاسم ماہیت کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اب ہم کو (۱) ان کے کئی، اور (۲) ان کے کیفی خواص پر تفصیلی بحث کرنا ہے۔

سلسلہ

(۱) شعور کے میدانوں میں ہر احساس ایک محسوس سلسلہ زبانی بقا

رکھتا ہے، اور اس میں بلحاظ شدت و امتداد کسی کسی قسم کا محسوس
 مسلسل تغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مشکوک فیہ ہے کہ یہ احضار کی تغیر محض
 ظاہری ہونے سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتا ہے، تقریباً دلہیزی شدت کے
 تمام احساسات جہت ذہنیوں کے بعد ڈاؤن ٹوٹ رہے ہوتے رہتے ہیں،
 اور شدت کی آخری دلہیزی پر تو یہ کبھی ظاہر ہوتے ہیں، اور کبھی
 غائب۔ اس واقعہ کی طرف ہیوم نے آج سے بہت پہلے اشارہ
 کیا ہے۔ لیکن متعدد تجربات کی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ یہ
 تمام اختلافات اولیٰ طور پر توجہ کی حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان اختلافات
 کی بنا پر یہ فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ دلہیزی احساسات بھی غیر منسلک ہوتے
 ہیں۔ پھر ہم شدت کے فرق کو صرف اس وقت معلوم کر سکتے ہیں، جب
 یہ ایک معین مقدار میں ہو، اور اس ابتدائی شدت کے ایک مستقل اور
 غیر متغیر نسبت رکھتا ہو، جس سے اس کا مقابلہ ہو رہا ہے۔ اس کو بالعموم
 قانون ویسبرگ کہتے ہیں۔ اس کا منشاء ہے کہ اگر جمیع برابر بڑھ رہا ہو،
 تب بھی شدت کا اضافہ مسلسل محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن ہماری قوت تمیز کے
 اس نقص سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ ہمارے احساسات میں غیر مسلسل تغیرات
 ہوتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہ کہ اس عدم مناسبت کی تائید میں کوئی شہادت
 موجود نہیں، بلکہ عمام بنا پر یہ خلاف قیاس بھی ہے۔ سب سے آخری
 بات یہ ہے کہ بعضی اقتضات میں ہمیشہ کم و بیش علیحدگی ہوتی ہے، اور
 غصبی ریشوں اور عصبانیوں کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم
 اپنی جلد کا بنظر غائر معائنہ کریں، تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس میں نام نہاد
 ”نقاط“ کی پچی کاری ہوتی ہے۔ یہ نقاط پیچ کا جواب دیاؤ،
 سردی، گرمی، اور درد کے احساسات سے دیتے ہیں، لیکن اس بنا پر
 یہ کہنا کہ احساس کی امتدادیت دراصل ایک مجموعہ محض ہے، جس میں کوئی
 منسلک نہیں، ایسا ہی ہے، جیسا کہ کہا جائے، کہ ایک مجمل بہت سی مذہبوں کا
 مجموعہ ہے، کیونکہ بہت سی مذاہب الگ الگ اس میں پانی لاتی ہیں۔ اگر ثابت

ہو جائے کہ دماغ میں بحیثیت مجموعی کوئی تفسیفی تسلسل نہیں، تب تو ابستہ ایک زبردست طبیعیاتی مسئلہ پیدا ہو جائے گا لیکن ان خصوصی اختلالات یا عصبانیوں کی تعداد خواہ کچھ ہی ہو، جن کے ساتھ یہ تفسیفی فعلیت متلازم ہے، سردست کوئی حیسر ایسی نہیں جو ہم کو اس احساس کو ایک سمجھنے سے باز رکھے، جو استداداً اور شدتاً مسلسل اور کیفیاً سا وہ معلوم ہوتا ہے۔

احساسات کی نام نہا کوئی خصوصیات، یعنی شدت، زمانیت، اور استدادیت، پر بحث بہت مشکل ہے۔ ان تینوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ان مننوں میں خالص کیت نہیں، کہ اس کو متجانس، اور تبادلہ حصوں میں تقسیم کیا جاسکے عجیب بات یہ ہے کہ استدادیت جس صورت میں کہ تجربہ میں آتی ہے، وہ بھی ان مننوں میں خالص کیت نہیں۔ لیکن بعض ماہرین کا خیال ہے کہ استدادیت ایسی خصوصیت نہیں، جو تمام احساسات میں پائی جائے۔ اکثر تو اس کو بصارت اور لمس کے علاوہ اور کئی احساس میں تسلیم نہیں کرتے۔ استدادیت اور مکان میں تمیز کرنے میں جو وقت پیش آتی ہے، وہی اکثر حالات میں اس تحدید پر زور دینے کی غالباً بڑی وجہ رہی ہے۔ یہ شک ہے کہ جو مکان ہمارے تجربہ میں آتا ہے، وہ یا تو بصری ہوتا ہے، یا لمسی۔ ہم صوتی، یا بھمی "مقامات" سے خطوط اور اشکال نہیں بنا سکتے۔ جن مقامات کی طرف ہم دیگر احساسات کو منسوب کرتے ہیں، وہ براہ راست یا تو بصارت سے مدد رکھتے ہیں، یا لمس سے۔ لیکن چونکہ یہ واقعات اس بات کو ثابت نہیں کرتے، کہ دیگر احساسات میں استدادیت نہیں ہوتی، اس لئے یہ خارج از بحث ہیں۔ اب بصارت اور لمس اور اک مکانی میں اس قدر فضیلت کیوں رکھتے ہیں، اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔

اس وقت سوال یہ نہیں، کہ دیگر احساسات میں اس طرح کی مقامیت

ہوتی ہے، یا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ان میں کوئی ایسی چیز ملتی ہے یا نہیں جو اس کئی اختلاف کے حامل ہو جس سے ایک پسہ کے محض ”لس“ اور سوئی کی نوک کے ”لس“ یا اندھیرے میں جگنو کی چمک اور جنگل میں لگی ہوئی آگ کی چمک میں تیسرہ ہو سکے۔ یہاں واضح ترین مثال عضوی احاسات کی ہے جو کینٹا غیر متغیر رد کر ضحاست یا مجم کے لحاظ سے بلاشبہ متغیر ہو سکتے ہیں۔ اب اگر یہ صحیح ہے (اور ہم اس کو صحیح سمجھنے کے وجہ دیکھ چکے ہیں) کہ مخصوص احاسات ایک ابتدائی عام احاسیت کے تفرق، یا ارتقاء کا نتیجہ ہیں، تو اس واقعہ کی اہمیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تفرق نئی خصوصیات کے دخول پر دلالت کرتا ہے، نہ کہ قدیمی خصوصیات کے سقوط پر۔ لہذا اگر استداویت اس عام احاسیت کی طرف منسوب کی جاتی ہے، تو یہ ان مخصوص احاسات میں بھی غائب نہ ہوگی جو اس عام احاسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جس شہادت سے ذائقہ اور بو کے احاسات (بلکہ کہنا چاہئے کہ آواز کے احاسات میں بھی) میں استداویت ثابت کی جاتی ہے، اس کا بڑا حصہ کم و بیش ناقص ہے۔ مثلاً بو اور ذائقہ اکثر ایک خاص مقام کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، حالانکہ فی الواقع یہ لس کے ان احاسات کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں، جن کا ایک خاص مقام ہوتا ہے، اور بوئیں تو ذائقہ کے ساتھ بھی مخلوط ہوتی ہیں مثلاً نارنگی کی مٹھائی کھانے میں۔ یہاں لس بو اور ذائقہ مینوں کے احاسات بیک وقت محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن ذائقہ کے احاسات کم و بیش متد ہوتے ہیں یا نہیں، اس کا فیصلہ تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ پہلے شکر کی ایک ڈلی زبان کی نوک پر ہمیں، اور پھر شکر سے منہ بھر لیں۔ ہمیں یہ تجربہ ناممکن ہے، اس وجہ سے کہ وہ کا طبیسی مہج ہوا نمی ہوتا ہے، لہذا یہ فوراً تمام ناک، یا کم از کم ایک نچھنے میں پسلی جاتا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اگر تھیں دو ذوق شخصوں میں داخل ہوتا ہے،

۱۔ دیکھو باب ۱۲ اور ۱۳ اور انہی امر میں کا مختلف مخصوص احاسات کی استداویت پر اثر تو ہر شخص کو معلوم ہے جو عام احاسیت پر اثر کرتے ہیں (مصنف)

تو احساس کی ضخامت زیادہ ہوتی ہے، نسبت اس وقت کے جب یہ فقط ایک شخصے میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن کم از کم انسان تو اکثر حالات میں ایک ہی سطح اور دوسری سطح کے تہجیات میں تیز کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ تاہم یہ باور کرنے کے وجود ہیں، کہ کتوں میں یہ قابلیت بجاؤں ہوتی ہے۔ ان میں دونوں شخصوں سے پیدا ہونے والے بوکلے احساسات اور حرکات میں اسی طرح اختلاط ہوتا ہے، جیسا کہ ہم میں دونوں آنکھوں سے پیدا ہونے والے بصری احساسات اور حرکات میں ہوا کرتا ہے۔ وہ بوکی مدد سے وہی کچھ ادراک کر سکتے ہیں، جو ہم بصارت سے کرتے ہیں۔ اس میں شک ہے کہ اگرچہ ہم مقامیت کو امتداد سے تخرج نہیں کر سکتے، لیکن ہم امتداد کو مقامیت سے منبج کر سکتے ہیں۔

اس واقعہ کی طرف اشارہ ہو چکا ہے کہ احضارات کی کئی خصوصیات، بقول ارسطو، "اضافی" ہوتی ہیں لیکن اسی اضافیت کی وجہ سے ان کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہمارے پاس کوئی بلاواسطہ ذریعہ ایسا نہیں جس سے ہم ایک شخص کے بلاواسطہ تجربہ کے میاں اور دوسرے شخص کے ایسے ہی میاں کو مساوی ثابت کر سکیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، ہر شخص کے بلاواسطہ تجربہ میں ایک طرح کی اطلاقی ہوتی ہے۔ لیکن بلاواسطہ طریقہ سے اس مساوات تک پہنچنا آسان ہے۔ ایک مسلسل حسیات کی حیثیت سے تو ایک احساس تمام احضاری سلسلہ کے تعلق سے اضافی ہے، لیکن بحیثیت کل معروض یہ موضوع کے لئے گویا تمام کائنات ہے۔ بہر حال ہم کو اتنا معلوم ہو گیا، کہ یہ عام احساسیت کے استلزام کی صورت میں عضو یا کمزوری ہم نسبت ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اسی عام احساس پر مخصوص احساسات مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا کیا ہم بین ہمزبان ہو کر

۱۵ Localisation

۱۵ سمی احساسات کی امتدادیت کی بحث کے لئے دیکھو باب ہذا، بند ۱۔ (مصنف)

۱۵ باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

کہیں گے کہ جب ہم ایک کبھی کو بچہ کر پانی میں ڈبو تے ہیں، تو اس کے
 ”بدنی احساس“ کی امتدادیت کسی نہ کسی طرح اس سگی جسامت
 کی نسبت سے بدلتی جاتی ہے؟ یا کیا ہم کو یہ نہ کہنا چاہئے کہ
 جب ایک کبھی ہمارے پاؤں کے نیچے آکر مرتی گئے، تو اس کو
 اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے جتنی کہ ایک دو کو مرتے وقت ہوتی ہے؟
 اس طرح ہم امتدادیت میں موضوعی عنصر کو تسلیم کر لیتے ہیں۔

احساسات، یا کہنا چاہئے کہ ہر قسم کے احضارات کی شدت کے لحاظ
 سے ایک موضوع کے لئے معروضی شدت اور احضار کی طرف توجہ کی
 تقسیم میں بہت قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اگر ایک احساس توجہ کے مرکز سے باہر
 ہو تو آپس میں اس حالت کے مقابلے میں نہ صرف وضاحت بلکہ شدت
 بھی کم ہوتی ہے جب یہ توجہ کے مرکز میں ہوتا ہے۔ مطلقاً ہر توجہ روزمرہ
 کا تجربہ ہے، لیکن ماہرین نفسیات اس مسئلہ میں ہمیشہ مختلف الائنس رہے
 ہیں، اور اب بھی اس پر متفق نہیں۔ ان کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ تو
 اس نصاب سے ہوتی ہے جس کو نفسیات خصوصاً عضویاتی نفسیات کا
 ماہر ترک نہیں کر سکتا، اور کچھ اس خیال کی غلط فہمی سے جو یہاں پیش
 کیا جا رہا ہے۔ اب جہاں تک کہ پہلی وجہ کو تعلق ہے، ہم یہ جانتے
 ہیں کہ ایک معلوم احساس کی شدت اولاً تو طبیعی کمیتوں پر موقوف ہوتی
 ہے اور ان کمیتوں کے تغیر کی نسبت اس میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ اب ہمارا روزمرہ نقطہ نظر
 تو طبیعی ہوتا ہے، نہ کہ نفسیاتی۔ لہذا یہاں پر خیال یہ ہوتا ہے کہ احساسی
 اشیاء میں خود اپنی ذاتی شدت ہوتی ہے، اور اس شدت میں
 اس توجہ کی بھی بیشی کو کوئی دخل نہیں ہوتا، جو ان کے احضار کے وقت کی جاتی
 ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کو اشیاء ذاتیہ اور احضار سے بالکل علیحدہ سمجھتے
 ہیں۔ ماہر طبیعیات کو اس طرح کی باغونی حقیقت سے دست بردار
 ہونے کے بعد بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ اختلاف کے موضوعی مناج حذف
 ہو گئے جس سے معروضی ذہن کی طرف دہننا مراعہ کرتا ہے، اس میں اختلاف

کی کوئی موضوعی بنا نہیں۔ لہذا توجہ غیر متغیر اور معروضی غیر متعین فرض کی جانی ہے۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے ہم اس کو یقیناً فرض نہیں کر سکتے، یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حسیت اور موضوعی انتخاب بالضرورت توجہ کے اختلافات کو پیدا کرتے ہیں اور توجہ ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ دوسری بات کے متعلق ہم کو صرف یہ کہنا ہے کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں، نہ کہہ سکتے ہیں، کہ جس چیز کو ہم لانے ایک احساس کی 'نو اثر شدت' کہاتے (اور اسی سے ہم کو یہاں براہ راست تعلق ہے) اس کے اختلافات طبعی نتیجے میں کوئی تغیر پیدا کرتے ہیں، اور جس چیز کو ہم نے 'فانی شدت' کہا ہے، وہ اسی طبعی نتیجے کا متقابل ہے۔ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اس 'علمیاتی معروضی' شدت اور اس شدت میں جو صرف نفسیاتی حیثیت سے معروضی ہوتی ہے، قریب کا تعلق ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ (۱) جن حالات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو ذاتی شدت کو بچھا رہنے سے باز رکھے، وہاں توجہ کا اجتماع موثر شدت میں اضافہ کرتا ہے، اور توجہ کا انحراف اس میں کمی پیدا کرتا ہے۔ اور (۲) جن حالات میں ہم کو توجہ کی تقسیم میں کسی گزشتہ تغیر کا علم نہیں ہوتا، تب بھی بعض طبیعی استلزمات کے بڑھنے سے کسی احساس کی موثر شدت بڑھ جاتی ہے اور ان استلزمات کے گھٹنے سے یہ شدت گھٹ جاتی ہے۔ ہم کو اس کا بھی علم ہے کہ احساس کی شدت بے ساری مراد کثیر ترین شدت یعنی وہ شدت ہے جو اس احساس میں توجہ کے اجتماع کے وقت ہوتی ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ بعض حضرات پر توجہ کا اجتماع (یہ ارادی ہو یا غیر ارادی) اسی میدان کے دیگر حضرات کی شدت کو کم کر دیتا ہے، اور یہ کہ خاص حدود کے اندر اندر توجہ میں اضافہ پر مدی اثر کرتا ہے جو اس کی شدت پر طبعی طرف سے اضافہ کا سہا کرنا ہے۔ ایک خاص وقت میں توجہ کو جمع کرنے کی ناقابلیت کی توجیہ کچھ مشکل نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ہم کو حضرات سے مدد لینی پڑے۔ لیکن یہ بہر حال یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو ہم نفسیات

کی زبان میں ایک احضار کی شدت کہتے ہیں، اس میں موضوعی عنصر بھی ہوتا ہے، اور معروضی بھی۔
 احساس کی زمانیت ایک ممنوں اس مہج کی بقا کے ہم معنی ہے، جس پر اس کا احضار اولی طور پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ بقا جس صورت میں کہ بلا واسطہ تجربہ میں آتی ہے اس کا معیار موضوع مہیا کرتا ہے۔ نہ ہیج بحیثیت ایک خارجی تغیر کے۔ یہ معیار مختلف موضوعات کے لئے ان کے مزاج اور ان کی فطرت کے مطابق مختلف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو ایک ہی موضوع کے لئے عوارض حالات کے مطابق مختلف ہوتا ہے اور اس اختلاف میں ”معروضی بقا“ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں بھی ایک معروضی عنصر شامل ہے لیکن اس کا تفصیلی مطالعہ ہم کچھ دیر کے لئے ملتوی کرتے ہیں۔

بصری احساسات

(۵) اب ہم احساسات کی کیفیت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں بصری احساسات پر مشکوم عضویاتی اعمال اور ان اعمال کے طبیعی مہیات کے تعلق سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن ان کو براہ راست تعلق ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں۔ پھر خود نفسی طبیعیاتی تحقیق کے لئے یہ ضروری ہے کہ ماہر نفسیات، بحیثیت ماہر نفسیات، خلط مسبب سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ لہذا ہم اپنے آپ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھیں گے جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ یہاں سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ ابتدائی بصری احساس صرف اس واحد کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے جس کو ہم ”روشنی“ کہتے ہیں۔ یہ ”روشنی“ بلحاظ شدت کامل اندھیرے کے صفر (جو ہمارے لئے ایک خیالی حد ہے) سے لے کر چکا چوندیدار کرنے والی چمک تک (جو ہمارے لئے اندھا کرنے والی اور ڈرائنگ

لے دیکھو باب ہفتم، بندہ۔ مضاف) تک ہے جس تک ہم کبھی بھی نہیں پہنچتے، کیونکہ

ہوتی ہے) مختلف درجہ کہتی ہے۔

پرم پر روشنی سے پیدا ہونے والے تہج کے پہلے اثرات پھیلی ہوئی سردی یا گرمی کے بہت مشابہ ہوتے ہیں بعض جانور تو روشنی تلاش کرتے ہیں اور بعض اس سے بھاگتے ہیں۔ چنانچہ جانور تو روشنی سے چھٹی پھرتے ہیں اور پتے یا روشنی میں اپنے گہرے رنگ سے لڑتی ہیں۔ جس طرح ہم غدار ست کی حس سے شکل کا ادراک نہیں کر سکتے، اسی طرح ان جانوروں کی بصر کی حس سے بھی شکل کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ بصری مکان ادراک کا درجہ حال نہیں کر لیتا، اور شکل کی تفریق ممکن نہیں ہو جاتی، اس وقت تک سیاہ و سفید میں وہ معنی پیدا نہیں ہوتے، جو ہم سمجھتے ہیں۔ عمام زبان میں دسم از کم ابتدا (ا) ہم ان اصطلاحات کو صرف "شکل" یا "اشیا" کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بقول ہلہولتس "یہ جسمی رنگ" ہوتے ہیں۔ ایک رنگین پسند کا ادراک صرف اس وقت ہو سکتا ہے، جب یہ ماحول کے بصری میدان سے مختلف ہو۔ اس کا لحاظ سے سیاہی، بلحاظ ایک ثانوی کیفیت" کے باقی اور رنگوں کی ہر تہج اور عملی مقاصد کے لئے "رنگ" کے نام کا استحقاق رکھتی ہے، خواہ ایسی اشیا موجود ہی ہوں، جو چمک سے بالکل متوازیوں لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ روشنی کے میدان میں تو بہت سے رنگ تمیز کئے جاسکتے ہیں، لیکن اندمیرے کے میدان میں کوئی رنگ بھی تمیز بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم سیاہ چیز کا ادراک کرتے ہیں، لیکن کیا ہم کو یہ فرض نہ کرنا چاہئے، کہ اگر یہ حقیقت سیاہ چیز ہے، تو اس سے براہ راست کوئی احساس مائل نہیں ہوتا؟ اس کا مفروضہ سیاہی، اہل میں بصری میدان کے اندمیرے حصہ کا مقابل ہوتا ہے۔ پھر بقول مسائی لونگ اجناسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: تندرست آدمی میں بھی جسم کے اندر کی توجہات ہرگز موجود رہتے ہیں۔ ان ہی کی وجہ سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو شبکیہ کی اپنی روشنی (ہلمہولتس) کہا جاتا ہے (معنی)

سلج گئے ہیں غائب طبع کے مقابل میں ایک ایجابی دھڑک ہوتا ہے، لیکن درک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ باقی ماندہ حسد ان کوئی نہ کوئی شکل بنا دیتا ہے۔ یہی باقی ماندہ حصہ ایجابی احساسات مہیا کرتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ نئے نئے نواز مئے نئے سوراخوں کوئی الواقع "محسوس" کرتا ہے۔ درہنحالیکہ وہ صرف سوراخوں کے کناروں کو چھوتا ہے۔ ان تمام واقعات سے ایجابی اور سلبی احساسات میں تمیز کرنے کا ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، وہو اھذلی؛ جس ترتیب سے کہ پہلے احساسات واقع ہوتے ہیں وہ بالکل غیر اعم ہے۔ لیکن دوسرے احساسات (یعنی مخصوص احساسات کی غیر موجودگی) تجربہ نہیں صرف اس وقت آتے ہیں جب پہلے ان کا تجربہ ہو چکا ہو۔ چنانچہ پہلا احساس کھردرے پن کا بھی ہوتا ہے، اور ہمواری کا بھی، سرخ کا بھی ہو سکتا ہے اور نیلے کا بھی، لیکن ناقابل لمس، یا ناقابل رویت، نئے سے ہم اپنا تجربہ شروع نہیں کر سکتے۔

یہاں ایک صریح احتمال کی قیاس کی طرف مراعہ کیا جاتا ہے اور خیال یہ ہے کہ یہ قیاس تمام عواس پر صادق آتا ہے۔ اس قیاس کے مطابق جب ہمارے آلہ حس میں کوئی خارجی پہنچ نہیں ہوتا، اس وقت بھی وہ اپنی اس "تکلیفی" "تنش" کو باقی رکھتے ہیں، جو غنائی اعمال کی وجہ سے ظاہری آرام و سکون کی حالت میں ان کی فعلیت کو بحال کرتی ہے۔ اس قسم کے "تنش" احساسات ہی کسی چیز کو نہ دیکھنے کے وقت ایک صحیح و سالم شخص کی حالت اور اس اندھے کی حالت میں فرق پیدا کرتے ہیں جسے انے کسی کچھ دیکھا ہی نہیں۔ مقدم الذکر حالت میں کوئی ایجابی چیز ہے جو سو خرا الذکر صورت میں غائب ہے۔ اس کے علاوہ "تنش" احساس "یا کسی چیز کا ایجابی وقوف" دیکھنے کے تعلق سے ایک تجربہ ہوتا ہے، اور سننے کے تعلق سے دوسرا۔ پہلا منظر ہی ہوتا ہے، نہ بصری، اور دوسرا صوتی ہوتا ہے، نہ سمعی۔

اسی طریق پر ہلہولتز نے سیاہی پر بحث کی ہے۔ شروع میں تو اس نے
 سیاہی کو اس خاصیت تک محدود رکھا، جو اجسام کے ساتھ متعلق نہ رہ
 جاتی ہے، لیکن پھر تقریباً فوراً بعد وہ کہتا ہے: ”سیاہ ایک حقیقی
 احساس ہے، یعنی یہ ہمارے آلہ کی متعین حالت کا ادراک ہے، اگرچہ
 یہ روشنی کی کئی غیر موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔“ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک
 خاص جسمی رنگ کا ادراک اور ہمارے آلہ حس کی ایک خاص حالت ”سیاہ
 اور اک دونوں سیاہ کہلائے جانے چاہئیں۔ اب تبض اشیاء مثلاً چاندی
 کے تیزاب میں سیاہی روشنی کی موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا
 کیا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ وہی سیاہ حالت ہے جو ہمارے آلہ میں روشنی
 کی غیر موجودگی سے پیدا ہوتی ہے اور کیا ان دونوں سیاہیوں
 کا ادراک ایک ہی ہوتا ہے؟ ایک مخصوص احساس بھی بھی آ کہ سلی
 حالت کے احساس کے ہم معنی نہیں ہوتا، اور اس کے ادراک کے ہم معنی
 ہونے کا امکان تو اور بھی کم ہے۔ ”تنشی احساسات“ کا وجود ہے، لیکن
 یہ محض عضوی احساسات ہوتے ہیں۔ اس سے ہلہولتز وغیرہم کے
 اس ناقابل تردید دعویٰ کی توضیح ہوتی ہے، کہ جس اندھیرے کا ہم کو
 وقوف ہوتا ہے، اس کو ہم اپنے ہاتھوں یا کانوں کی طرف منسوب
 نہیں کرتے، لیکن اس بناء پر یہ دعویٰ کرنا کہ اندھیرا روشنی کی طرح
 ایک ایجابی احساس ہے، ایجابی اور سلبی کی دو مختلف اصطلاحات کو
 گڈ مڈ کرنا ہے۔ ”ہیرنگ بھی اندھیرے کو ”تنشی احساسات“ ہی سمجھتا ہے۔
 لیکن یہ بھی اس کی مخصوص اور ایجابی نوعیت کا سب سے بڑا حامی ہے۔
 جن واقعات کو اس نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے، وہ بظاہر اس قدر
 مست ہیں، کہ اکثر لوگوں کا اس سے اطمینان ہو جاتا ہے، لیکن جب
 ان پر نظر عائر ڈالی جاتی ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بعض بہت
 زبردست اعتراضات ہوتے ہیں۔ یہ اعتراضات قابل جواب ہوں، یا نہ ہوں،
 مجھے اعتراف ہے کہ میں بھی دوستک ان لوگوں میں شامل رہا ہوں، ولیم میکلدوگل بھی، جو اب
 اس کا مخالف نہیں ہے، کا اعتراف کرتا ہے (مصنف)

ان کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے لیکن کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے اقوال کی طرف توجہ ہی کیوں کی جائے جو اپنے حواس کی صریحی اور صاف شہادت کو بھی رو کر دیتے ہیں؟ اس دعویٰ کی کمزوری اسی قول سے ظاہر ہو جاتی ہے مشاہدہ اور انتاج کی تمیز کی وقت ضرب المثل ہے۔ اس تفرق میں ناکامی سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں ان کو گنونا طول ال ہے لیکن اتفاق یہ ہے کہ ان غلطیوں میں سے اکثر بصری احساسات سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے کہ بصارت جو سب سے زیادہ عقلی حس ہے، کے محض "احساسی معطیات" اور اکی تادیلوں سے دبنے ہوئے ہیں۔ سیاہی (بحیثیت اجسام کی تانومی کیفیت کے) کے ادھر ہر اک میں تو کسی کو شبہ نہیں لیکن ہلکے رنگ کی طرح یہ دعویٰ کرنا کہ بحیثیت احساس کے یہ سفیدی سے بعد المشرقین رکھتی ہے اور یہ تسلیم کرنا کہ اس میں بھی چکا چوند پیدا کرنے والی شدت ہوتی ہے، فہم عامہ کی متک کرنا ہے۔ اس صورت میں آنکھوں کے پردے کا کیا کم صرف ہو گا؟ لیکن اس بے ضرورت استبعاد سے اس نظریہ میں اور نقائص پیدا ہو گئے ہیں جو ہر دیگر لحاظ سے قابل تعریف ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہنے سے مجاز ہیں کہ بعض بصری احساسات میں جک نہیں ہوتی؟ کیا ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بالکل اندھیرے میں ہم کو سیاہی نہ دکھائی نہ دینی چاہئے کیونکہ ہم کو وہاں کسی چیز کو بھی نہ دیکھنا چاہئے؟ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اندھیرے اور سیاہی میں غلط سمجھ کر نے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے احساسی مشمولات ایک ہی ہوتے ہیں یعنی بصری احساسات کی غیر موجودگی۔

سہ پھر فرضی کے ختم ہوجانے سے بالکل اندھے شخص کے لئے کوئی تغیر نہیں ہوا کہ وہ دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح آواز کے ختم ہوجانے سے ایک بہرے بھٹکے لئے کوئی تغیر نہیں ہوا کہ وہ سن ہی نہیں سکتا لیکن صبح و شام کے لئے معاملہ اس کے خلاف ہے۔ یہ دیکھ اور سن سکتا ہے اس لئے اس تغیر کا تجربہ کرتا ہے۔ اس تجربہ کو ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کچھ نہیں دیکھ "اسن" نہ ہا۔ ہم اس کچھ نہیں "کان" بھیرا یا غامضی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو ایک سو بجا ہی محسوس نہیں کر سکتے۔ (مصنف)

اگرچہ ہم کو یہاں صرف اس منتشر روشنی پر غور کرنا چاہئے، جو سورج سے آتی ہے، لیکن جو روشنی ہمارے گرد و پیش کی اشیاء سے خارج ہوتی ہے وہ بلحاظ طول موج مختلف ہوتی ہے، اور ان امواج کے جو اثرات سحرناظر پر ہوتے ہیں، وہ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جب بصری صورتوں میں تمیز ممکن ہو جاتی ہے، تو روشنی اور اندھیرے کے کیفی تفرقات کے علاوہ روشنی کے احساسات میں کیفی تفرقات بھی بہت کارآمد ہو جاتے ہیں۔ محض صورتوں کی شناخت کے لئے تو صرف روشنی اور اندھیرے کے تفرقات ہی کافی ہوتے ہیں۔ لیکن خود روشنی کے تفرقات سے گھٹے انگوروں اور بکھے انگوروں، خوش ذائقہ چیزوں اور بد ذائقہ چیزوں، میں بغیر حکیمے تمیز کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ جن رنگوں میں سب سے پہلے تفرق ہوا وہ عنایتاً زرد اور نیلا تھے، یا شاید ان کو ”گرم“ رنگ، اور ”مٹھنڈا“ رنگ کہنا صحیح تر ہو گا اس کے بعد پھر گرم رنگ سرخ اور سرد رنگ نیلے متفرق ہوا۔ اس طرح سرخ، زرد، نیلا اور زنبہر نقیاتی حیثیت سے اصلی رنگ کہلاتے ہیں، اور مختلف زبانوں میں ان کے مخصوص نام ہیں۔ باقی کے رنگ سمجھائی گئے جاتے ہیں۔

۱۔ پال، برٹ، لارڈ ایوبوری (Lord Avebury) وغیرہم کے اعتبارات سے مسموم تھا ہے کہ جہاں مختلف طول موج کی روشنی اول کو روشن کرتی ہے، وہاں حیات کی بعض ادنیٰ ترین صورتیں بے زیادہ جھکار کا انتخاب کرتی ہیں لیکن اس سے رنگوں کی تمیز کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ جانور اشیاء کو بلحاظ ان کی رنگت کے دوسری دنیا پر مریض نہیں سمجھتے (مصنف) ۲۔ فرض کیا گیا ہے کہ بشکیہ کا عضلاتی تفرق مرکز سے شروع ہوا ہے جہاں بعد از طلوع ترین ہوتی ہے، اور یہ کہ تفرق مائے کی طرفہ ٹھٹھا ہے، پہلے بعد از سب سے کم واضح ہوتی ہے۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ حاشیہ کے نتیجے سے ہر صورت میں بے رنگ لکڑی پیدا ہوتا ہے۔ ایک منہ من درمیانی حصہ کے نتیجے سے زردی اور زلاہٹ چل ہوتی ہیں اور صرف مرکزی حصہ کا نتیجہ تمام رنگوں کو پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ رنگ کی گلی نابینائی بہت ہی نادر اور قورع ہے اور باعوم لکڑی کے ساتھ دیگر اجزاء میں بھی ہوتے ہیں۔ لہذا اس کو رجعت (Reversion) کی مثالیں نہیں کر سکتے لیکن سرخ و تہر کی نابینائی کی دوسری صورتیں بہت عام ہیں یہ رجعت کی شامل ہو سکتی ہیں ایسے حالات میں

ان کو یا تو ان اصلی رنگوں کے ناموں کو ملا کر ظاہر کیا جائے، مثلاً
سبز، مال، زرد، زردی آمیز سرخ وغیرہ، یا ان کے ان اشیائے نام
اشمال کے کہ جاتے ہیں، جن کا وہ رنگ ہے، مثلاً، نمبشتی، نارنجی، گل، انار
اس تسمیہ کے جوازیں واقعات بھی پیش کئے جاتے ہیں جنہی طیف
کے سلسلہ میں اگر ہم سرخ سرے سے شروع کریں، تو بلا انقطاع دوسرے
سرے پر نمبشتی تک پہنچ جاتے ہیں، اور پھر (غیر طیفی) ارخوانی اور
قرقرمی سے ہوتے ہوئے سرخ پر لوٹ آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں زرد
ایک نقطہ انتقال ہے، کیونکہ جب طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح
درمیانی رنگوں، مثلاً گل، انار اور نمبشتی، کی مشابہت سرخ سے برابر کم
اور زرد سے برابر زیادہ ہوتی جاتی ہے، بعینہ اس طرح جس طرح ایک مقام
سے دوسرے مقام کی طرف روانہ ہونے میں نقطہ آغاز سے ہلکا سا صلہ
برابر بڑھتا جاتا ہے، اور منزل مقصود برابر ہم سے قریب ہوتی جاتی ہے۔ لیکن
زرد میں سے گزر جانے کے بعد تمام رنگوں سے سرخ کی مشابہت بالکل
ختم ہو جاتی ہے۔ ابدان کی مشابہت ازردی سے برابر کم ہوتی جاتی ہے،
اور سبزی سے زیادہ، یہاں تک کہ ہم سبزی پر جا پہنچتے ہیں۔ دوسرے
الفاظ میں زردی سے گزر کر گویا ہم اپنی سمت بدل دیتے ہیں۔ سبز سے
آگے زرد نشانات راہ ختم ہو جاتے ہیں، بعینہ اس طرح جس طرح زرد پر
پہنچنے کے بعد سرخ نشانات راہ ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہماری سمت
پھر بدل جاتی ہے۔ نیلے پر پہنچنے کے بعد پھر یہی ہوتا ہے۔ یہاں
سمت کی آخری تبدیلی سے ہم اپنے نقطہ انعقاد، یعنی سرخ، کی طرف
عود کر آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں جو راستہ ہم قطع کرتے ہیں اسے ایک
زوارقہ ضلاع شکل کے ضلاع سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ زاویوں پر

بقیہ ماثیہ ستر ششہ اکثر بتایا ہے کہ جو رنگ ارتعای سلسلہ میں سب سے آخر میں پیدا ہوا ہے وہ سب سے
پہلے ختم ہو جاتا ہے۔ اس سبب خلاف نیلے و زرد کی نامیائی کی بہت کم مثالیں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کی
میں تاویل بہت مشتبہ ہے (مصنف)

چار رنگ جوئے جہاں سے کہ سمت بدلتی ہے۔ انہیں اسی وجہ سے اصل رنگ کہہ سکتے ہیں۔ اب ان حدود کا تعین احتیاجی نفسیات کا کام ہے لیکن یہاں محض توضیح کی خاطر اس کو ایک مکمل مریخ سمجھنا چاہئے لیکن جب ہم رنگوں کے اور اختلافات جنہیں اکثر طبیعی کے درجوں کے اختلافات کہا جاتا ہے پر غور کرتے ہیں تو اس مریخ کی تمام سطح اس کے اور چاروں اضلاع رنگوں کو ظاہر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدود پر کے رنگوں کے متعلق خیال ہے، کہ ان کی سیر کی سیر ترین ہوتی ہے۔ انہیں حدود کے اندر کے رنگوں کے مقابلے میں خالص رنگ یا رنگین کیفیت کہا جاتا ہے۔ یہ خالص رنگ جب کم یا زیادہ سفیدی کے ساتھ مل جاتے ہیں تو کس رنگ کو ”لون خفیف“ کہتے ہیں وہ سفیدی کو جو الوان خفیفہ کے سلسلہ کا نقطہ آغاز ہے ”مستدل لون خفیف“ کہتے ہیں رنگوں کے احساسات کے واقعات کے کیفی بیان کے لئے اس سفیدی کو مریخ کے اس مقام پر رکھنا کافی ہو گا، جہاں اس کے وتر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں اور اس سطح کو سطح فرض کرنا کافی ہو گا۔ اب اگر ہم اس مرکزی نقطہ یا نقطہ بے پگلی سے کسی سمت میں خط مستقیم میں روانہ ہوں تو ایک رنگ کے الوان خفیفہ کا سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ رنگ جس قدر قریب اس مرکزی نقطہ سے ہوتا ہے اسی قدر بڑھتا ہو گا، یا کم سیر شدہ، یہ ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہو گا کہ جس طرح رنگ کی حس ترقی کرتی جاتی ہے اسی طرح رنگ کا یہ خط طویل تر ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً قدیم ترین نیلا اور زرد اس نیلے اور زرد کے مقابلے میں کم سیر ہو جاتا ہے، جو اب ہمارے تجربے میں آتا ہے۔ پھر چونکہ اس ترقی کو مکمل سمجھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، اس لئے حدود پر کے رنگوں کے لئے

Saturation ۱۵

Tint ۵۲

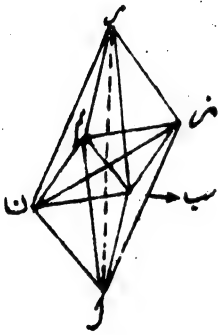
Neutral Tint ۴۵

خالص، یا سیر شدہ کی اصطلاحات کا استعمال بالکل اضافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس وقت تک ہمارے تجربہ میں یہ خالص ترین ہیں، لیکن ان سے بھی زیادہ خالص رنگ غیر ممکن تصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے مریج کا رقبہ اٹلاتی نہیں سمجھا جاسکتا۔

اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے کہ ہمارا بصری احساس مرکزی نقطہ کے لیے طرفی سے صرف ایک سمت کے سلسلے میں آگے بڑھتا ہے، مثلاً، رنگ کی منسبولی، اینائی میں نیلے زرد کے سلسلے میں۔ بعد میں چل کر یہ دونوں سمتوں میں ترقی کرتا ہے، مثلاً، بلندی اور صحیح بصارت میں۔ مین جب ہم شدت کے اختلافات یا "اندھیرے" آجائے، کے فرق کو بھی شامل کرتے ہیں، تو پھر ان کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اور سمت کی ضرورت ہوتی ہے، رنگ کے مذکورہ بالا مریج کے مرکز (جو اس نفل کو ظاہر کرتا ہے، جس کو ہم متوسط خالصی کہہ سکتے ہیں) سے ایک خط مستقیم اس مریج کے دوتوں سے زاویے بناتا ہو، گھنچا جاسکتا ہے (ان زاویوں کے متعلق ہم عنقریب کچھ کہیں گے) یہ خط نیچے کی طرف تو اس نقطہ پر ختم ہوگا، جو صفر شدت، جس کو ہم خالص سیاہ کہتے ہیں، کو ظاہر کرتا ہے، اور اوپر کی طرف کثیر ترین شدت، جس کو ہم خالص سفید کہتے ہیں، کے نقطہ پر ختم ہوگا۔ اس مرکزی محور کے متوازی خطوط رنگوں کے اظلال کے سلسلوں کو ظاہر کریں گے، لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت یہ بدیہی ہے، یا کم از کم یقیناً ایک واقعہ ہے، کہ جس طرح رنگین کیفیات اور الوان غیفہ کی شدت کم ہوتی جاتی ہے، اسی طرح سیاہ کے قریب ہوتے جاتے ہیں اور جب یہ شدت صفر ہو جاتی ہے، تو یہ بالکل غائب ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہیکل کہا کرتا تھا، کہ رات کے وقت تمام گائیں سیاہ ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی ایک واقعہ ہے، اگرچہ خلاف توقع ہے، کہ

اس واقعہ یہ ہے، کہ طیفی رنگوں میں سے کسی رنگ کی پیری اس طرح بڑھاتی جاسکتی ہے کہ اس خاص رنگ کو دیکھنے سے قبل اس اتما می Complementary رنگ کو چند ثانیوں تک دیکھ لیا جائے (صنف)

جس طرح ان رنگین کیفیات، اور اوان حنیفہ کی شدت بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح
 قریب یہ سفیدی سے ہوتے جاتے ہیں۔ ان تمام واقعات کو ہم خطوط
 کھینچ کر ظاہر کر سکتے ہیں، اور ان خطوط کو ہم موجودہ مقاصد کے لئے
 مستقیم فرض کر سکتے ہیں۔ یہ خطوط ہمارے مربع کے زاویوں کو بے رنگ
 محور کے سروں سے ملاتے ہیں۔ اس طرح ایک دوہری شکل بنتی ہے
 اور ہمارا مربع ان کا مشترک قاعدہ ہوتا ہے (دیکھو ملحقہ شکل) ان اہرام
 میں سے ایک میں تو روشن رنگ ہوتا ہے



ہیں، اور دوسرے میں اندھیرے۔ مقدم الذکر
 کی چوٹی کثیر ترین شدت یعنی سفیدی کی
 ظاہر کرتی ہے، اور موخر الذکر کی چوٹی
 صفر شدت یعنی بالکل سیاہ کی ہے
 زیادہ سیر شدہ زرد (ن) اس مربع کے
 ایک زاویہ پر ہے۔ اس کی شدت مربع
 کے مرکز، یعنی خاکستری کی شدت سے بلاشبہ
 زیادہ ہوتی ہے۔ زرد زاویے کے بالکل
 بالمقابل زردیے پر سب سے زیادہ سیر شدہ

نیلا (ن) ہوتا ہے۔ اس کی شدت اس خاکستری کی شدت سے
 کم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روشنی کے ہرم میں سفید اور زرد
 کو ملانے والا خط اس خط سے نسبتاً چھوٹا ہوگا، جو سفید اور نیلے کو
 ملاتا ہے۔ اور اندھیرے کے ہرم میں اس کے برعکس ہوگا۔ دوسرے
 الفاظ میں دوہرے ہرم کا مشترک قاعدہ زرد کے زاویہ پر سے ذرا
 اوپر کو اٹھا ہوا ہوگا، اور نیلے زاویے پر نیچے کی طرف جھکا ہوا، جیسا کہ
 ملحقہ شکل میں دکھایا گیا ہے۔

سمعی احساسات

(۶) سمعی احساسات کی کیفیت پر غور کرنے کے لئے

بتمیز ہے کہ ہم ان سادہ احساسات سے شروع کریں، جن کو سُر تیاں کہتے ہیں۔ ان کے بعد سُر تکی مرکبات کو لیں گے، جو ان سُر تیوں کے ملنے سے پیدا ہوتے ہیں اور سب سے آخر میں شور کے مباحثہ طلب مسئلہ کی بارسی آئے گی۔

سادہ سُر تیاں بعد واحد کے کینی سلسلہ کو مرکب کرتی ہیں۔ اس بعد واحد کو اسنادا کہتے ہیں۔ اس کو دو کم و بیش غیر متعین نقطا کے درمیان ایک خط مستقیم سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ شدت، یعنی ”بندسی“ بھی شامل کر لی جائے، تو دو ابعاد کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان کے اطراف کم و بیش استعارتوں ان حدود سے متمیز کئے جاتے ہیں، جن سے مزید کمٹی یا کینی اختلافات یا فی الواقع کیفی لوازم و لواحق کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ گہری، دھیمی، اور بھاری آواز ایک طرف ہے، اور اونچی تیز اور صاف آواز دوسری طرف جس طرح ہم پھلی حد کے قریب ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح سُر تیاں کم ”سہوار“ اور کم سلسلہ ہوتی جاتی ہیں، اور آخر کار واضح کم و بیش پسلی ہوتی تھر تھر ہٹ ”محسوس“ ہوتی ہے، نہ سموع۔ پھر جب قابل سماعت سُر تیوں کی حد بھی ختم ہو جاتی ہے تو پھر صرف یہی تھر تھر ہٹ کان کے طلبہ پر واضح ہیجانات کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ سب سے اونچی سُر تیاں اگر بلند، یا قریب ہوتی ہیں، تو ان کے ساتھ لمبی، اور اکثر کم و بیش الم انجیز احساسات ہوتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کان میں سونگیاں چبھ رہی ہیں۔ جب قابلیت سماعت کی اوپر کی حد آتی ہے، تو خصوصیت سُر تکی کے قابل ادراک فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ سرعت ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ سمعی اور لمبی احساسات کے اس تعلق سے اس آزاد حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے، جس کے مطابق آواز لمب کی متفرق صورت

ان واقعات کے مطابق، اگرچہ تمام تران کی وجہ سے حسام خیال یہ ہے کہ جس طرح سُرتی سلسلے کا استداد بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس کا حجم، یا اس کی وسعت کم ہوتی جاتی ہے۔

دیگر اساسی مرکبات کے مقابلے میں سُرتی مرکبات کی مخصوص خصوصیات اس حیرت انگیز تحلیل و تقابلی قابلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو کم از کم انسان کی حالت میں سماعت میں پائی جاتی ہے۔ دو رنگ اس وقت تک ایک ساتھ حاضر نہیں کئے جاسکتے، جب تک کہ وہ دونوں مختلف مقامات میں نہ ہوں لیکن متعدد سُرتیاں مل کر ایک ایسا مرکب بنا سکتی ہیں جن میں وہ بحیثیت "جزئی سُرتیوں" کے امتیاز کی جاسکتی ہیں، اگرچہ مقاماً وہ غیر متفرق ہوتی ہیں۔ سادہ ترین مثال ایک دُست سُرتی مرکب، یا سُر کی ہے۔ اس میں ایک اساسی سُرتی ہوتی ہے جو ہمیشہ قوی ترین ہوتی ہے۔ اسی کے استداد کے مطابق اس سُر کا نام رکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ مضاعف سرتیوں کا ایک منقطع سلسلہ ہوتا ہے، جس کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، لیکن جس کی شدت کم ہوتی جاتی ہے۔ آواز کے تقریبی میں جزئی ارتعاشات کے سلسلہ کا مقابل ہوتا ہے۔ ان جزئی ارتعاشات کا نظیر اوّاسی سُرتی کے نظیر اوّ کے مائل ضرب کا مجموعی سلسلہ (۲، ۳، ۴، ۵) ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جزئی سرتیاں ہفتاد و نو تک کہلاتی ہیں، اور جب نسبت نہیں ہوتی، تو ان کو الف تھارمونک کہتے ہیں، یا جوں۔ یا انسان کے گانوں

Partial Tones ۵۱

Note ۵۱

Fundamental Tone ۵۲

Over-tones ۵۳

Period ۵۴

Harmonie ۵۵

Inharmonie ۵۶

سے پیدا ہونے والے سُرّی مرکبات مقدم الذکر سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی ہیں خاص طور پر بحث طلب ہیں۔ اگر مختلف باجوں، یا گلوں سے ایک ہی آواز نکالی جائے، تو ان میں سے ہر ایک کی ایک خصوصی نوعیت ہوگی۔ اس کو کیفیت کہتے ہیں۔ یہ خصوصی نوعیت کچھ تو متوجہ ہوتی ہے رگڑ سے پیدا ہونے والی شوروں کا، جو اس آواز کے ساتھ ہوتے ہیں، اور کچھ آواز پیدا کرنے کے طریقہ کا لیکن بڑی وجہ اس کی ان سرتیوں کی تعداد اور شدت ہے جن سے یہ مرکب ہوتی ہے اور جن کو محدود اور موسیقی کے معنوں میں کیفیت کہتے ہیں۔ اس سے پیدا ہونے والے تنوعات بے شمار ہوتے ہیں۔ ہر آواز کی طرح، باجے کی ہر قسم، بلکہ گھنٹا یا بے، کہ ہر باجہ اپنی مخصوص فردیت رکھتا ہے۔ شور کے ایک سلسلہ کی طرح کیفیتوں کا سلسلہ بھی خارج از بحث ہے، اگرچہ ہر مخصوص آواز یا باجہ اپنی خاص سہر کا سلسلہ رکھے گا۔ لیکن کیفیت امتداد کے ساتھ ساتھ بتدریج بدلنے کی طرف اہل ہوگی، اور اس کی دست سادہ سرتیوں کی وسعت کے مقابلے میں کم ہوگی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سادہ سرتیوں میں بھی ایک نصب العین ہے، جس کے قریب تک ہم پہنچ سکتے ہیں، نہ ایک حقیقت جو فی الواقع ہمارے تجربہ میں آتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم سادہ سرتی کو ایک واحد سرتی مرکب، بحیثیت سرتی مرکب کی حد سمجھ سکتے ہیں۔ جس زبان میں کہ کیفیت کے تنوعات بیان کئے جاتے ہیں، وہ زیادہ تر استعارے کی زبان ہوتی ہے۔ تاہم اس سے نہ صرف سرتی مرکبات کے ترکیب، بلکہ ان کے اجزاء ترکیبی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، اگرچہ ایک غیر تربیت یافتہ شخص اس تحلیل کی تصدیق نہیں کرتا، جو کان نے کی ہے، چنانچہ جن سرتی مرکبات کو پھر پھر کہا جاتا ہے وہ

دہہ ہوتے ہیں جن میں ایک غالب اسامی سُرقتی کے ساتھ نمایاں مضامین
سرتیاں ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں جن سرتیوں کو خالی یا پھلانی کہتے ہیں،
ان میں مضامین سرتیاں مشکل سنائی دیتی ہیں۔ پھر جن سُرقتی مرکبات
کو کھوکھلا کہتے ہیں ان میں صرف طاق ۱، ۳، ۵، یا جزئی سرتیاں
مدرک ہوتی ہیں، مثلاً بوق، یا بند بانسریوں میں۔ پانوں یا کھلی ہوتی۔
بانسریوں کے ہموار سُرقتی مرکبات میں اعلیٰ مضامین سرتیاں مفقود ہوتی
ہیں۔ ان کے مقابلے میں تاروں واسے یا پٹیل کے باجوں کے ناہموار
تیز اور چمکتے ہوئے سُرقتی مرکبات میں یہ مضامین سرتیاں غالب ہوتی
ہیں۔ ناہمواری اور کھردراپن اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ضرب
کہتے ہیں۔ مضامین سرتیوں کے اعلیٰ طبقوں میں تو یہ ضربیں بہت
ضخ ہوتی ہیں۔ یہ اصل میں شدت کے ساتھ چڑھاؤ پر عمل ہوتی ہیں، جو آواز
کی موجوں کے اجتماعات یا ان کی فراموشی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ
ہمواری جلدی اعصاب کے نیچاں تھیں، اور ناہمواری ان کے سب سے قاعدہ
تھیں، پر موقوف ہوتی ہے اس لئے سُرقتی مرکبات کی لمبائی کے ساتھ مشابہت
اس لحاظ سے مکمل ہو جاتی ہے اور اس حد تک یہ ان کی امتدادیت
اور ان کے ترکب پر دال ہے۔ اس کا مزید ثبوت ان اختلاف میں ملتا
ہے جو بھرمی ہوئی خالی کھوکھلی، دھیمی، تیز چھبیلی، آوازوں کے تقابل کے
پس پردہ ہوتے ہیں۔

جب دوسریاں بیک وقت پیدا ہوتی ہیں تو وہ ہموار ہوتی ہیں یا
ناہموار۔ جن مانوس اور عام واقعات کو ان لمبوں سے ظاہر کیا جاتا
ہے وہ تمام موسیقی کی عمارت کی بنیاد ہیں اور ایک زمانے سے ماہرین
ان کی طرف توجہ ہیں، اگرچہ اس وقت بھی یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ ان کی

تشنہ بخش توجہ ہوئی ہے۔ اب نفس ان واقعات کے متعلق پہلی بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ 'ناہمواری' تو اصول ہے، اور 'ہمواری' ایک استثناء۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب دو قابل تمیز سُرِ نیوں میں سے ایک کا امتداد بتدریج بدلا جاتا ہے، اور یہ دونوں ایک وقت پیدا کی جاتی ہیں، تو یہ 'ماسوا' چند ایسے منفرد "انٹروں" کے ہر جگہ 'ناہموار' رہتے ہیں، جو مختلف درجوں میں ہموار ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ قطعی طور پر 'ناہموار' رہتے ہیں، اس وقت تک تو یہ تمیز کئے جاسکتے ہیں، لیکن کمال اور 'ناہمواری' میں 'اُسُورین' بھی کم و بیش وقت کے ساتھ ان کو تمیز کر سکتے ہیں۔ غیر تربیت یافتہ اُٹھاکس صرف سُرِقی سنتے ہیں، اور وہ بھی صرف وہ جس کا اُمتداد اولیٰ سُرِقی کے امتداد کے مساوی ہو (ماسوا) صورتوں کے جہاں بلحاظ شدت نمایاں طور مختلف ہو) صرف انہیں واقعات کی بنا پر تو ہم 'ناہمواری' کو دوسرے سُرِقیوں کے کسی فرق، اور 'ہمواری' کو ان سُرِقیوں کی شائبہ کا قیوم کہنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ 'احمد فرق' یعنی کیفی فرق، جو ان میں ہو سکتا ہے، وہ امتداد کا ہے، اور یہ فرق دونوں صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سرگرمی کے انٹروں کے میں ہو سکتا ہے، کہ یہ فرق کم ہو، لیکن 'ناہمواری' زیادہ ہو۔ یہ فرق ان صورتوں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، جہاں 'ہمواری' کمال و ملل ہوتی ہے۔ تاہم جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے، جب دوسریاں مرکب ہوتی ہیں، اور اس لئے جب ان کے ساتھ مضاعف سُرِقیوں کا وجود بھی ہوتا ہے، تو ایک اور معنی میں ان میں مخالفت، یا شائبہ ہوتی ہے۔ چنانچہ سرگرمی میں 'جہاں ہمواری' سب سے زیادہ کمال ہوتی ہے، 'اساسی سُرِقیوں'،

Octave ۵۷

Intervals ۵۷

(۵۷ Interval) یہاں یہ بتانا ضروری نہیں، کہ یہ اصطلاح خود اس قسم کے فرق یا مائل کے ہم معنی نہیں جس کو ہم نے یہی بیان کیا ہے، بلکہ یہ مختلف جڑوں کے درمیان کی نسبت ہم معنی ہے۔

یا ان کی مضاعف سرتیوں میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی، اور اس لئے ان میں ضربیں بھی نہیں ہوتیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں سرتیوں اور سوزوں ہوتے ہیں، لیکن جب ہم ہمواری کی کم کمال صورتوں کی طرف آتے ہیں، تو یہ مداخلت شروع ہو جاتی ہے، اور ہمواری کے درجہ میں کمی کے ساتھ ان مداخلتوں میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ ہوتا ہے، کہ اس طرح کی فعلی موافقت، یا عدم موافقت، سادہ سرتیوں میں بھی پائی جائے، کیونکہ اگرچہ ان میں مضاعف سرتیاں نہیں ہوتیں، تاہم ان میں نام نہاد "تفریقی سرتیاں" ہوتی ہیں جن کی تعداد ناہمواری کے زیادہ، یا کم، نمایاں ہونے کے مطابق ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے اور بین ضربیں پیدا ہوتی ہیں جو ناہمواری، یا نا موافقت، کو زیادہ کر دیتی ہیں۔ لیکن پھر بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ صرف یہی ان کو زیادہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ناقص ہمواری یا حقیقی ناہمواری، ان کے حذف ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ فرض کیا جاتا ہے کہ حذف یا توانہ کو بڑھانے سے ہوتا ہے، یا ابتدائی سرتیوں کی شدت کو مستند کرنے اور ایک کو دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے بمقدور المذکور صورت میں تفریقی سرتیاں غائب ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کی امتحانی مثالوں (؟) سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ہمواری و ناہمواری کا جو سر خود ابتدائی سرتیوں کے باہمی تعلقات میں ہونا چاہئے۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم ان تمام لوازم و لواحق کو چھانٹ دیں، تو یہ جو ہماری تعلق کس طرح بیان کیا جائے گا۔

ہمارے پاس دو سرتیاں ہیں، جو بیک وقت سامنے آتی ہیں۔ جب یہ ناہموار ہوتی ہیں، تو ان میں ایک خاص تفاوت ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ بلحاظ امتداد یہ ایک دوسری کے مشابہ ہوں۔ یہ تفاوت اس طرح نکلا ہوتا ہے کہ باوجود مشابہت کے وہ تمیز ہوتی ہیں۔ جب یہ ہموار ہوتی ہیں تو ان میں

مختلفہ اقسام کے باوجود ایک خاص ربط ہوتا ہے جس کی وجہ سے
 باوجود باہمی اختلاف کے ان میں تفریق نہیں پہنچتی اگرچہ یہ قابل تیسرہ ہوتی ہیں۔
 رشتہ بنایا گیا ہے کہ ان تمام عناصر کو ہم مخصوص اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ
 ہر ایک کو جو رشتہ ہے وہاں تک کہ وہ ایک مکمل طور پر متضاد ہو جاتی ہیں اور
 ہم لکھ سکتے ہیں ان میں امتزاج ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے
 معرکہ امتزاج کے امکان کو اس طرح ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ سرسریاں
 ایک دوسرے کے چسپاں کی جائیں۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہموار ہو جاتی ہیں اگرچہ
 ان کے درمیان یہ وقفہ واضح طور پر مددگار ہوتا ہے۔ لیکن ہمواری اس طرح
 کے امتزاج پر موقوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس حالت میں اجزاء ترقی قابل
 تیسرہ نہیں رہ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کا احساس ایک درمیانی سرنگ
 کی صورت میں ہو گا اور دونوں کی نسبت پہلی سرنگ کی صورت میں۔ لیکن
 ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمواری کی صورت میں ہم کو ایک مکمل کا وقت ہوتا ہے جس کی
 تشکیل میں ہم کو مایہ جی ہو سکتے ہیں اور نا کا م جی۔ اس کے برخلاف
 نا ہمواری میں ہم کو ایک غیر مکمل کا شرت کا علم ہوتا ہے جن کو ہم مانہیں سکتے۔
 کیا اس فرق کی کو وجہ ہو سکتی ہے؟

تخلیقی نفسیات سے تو ہم کو کوئی مدد نہیں ملتی۔ لیکن تخلیقی نفسیات
 جو تخلیقی نفسیات پر مبنی ہوتی ہے ہمارے کام آتی ہے۔ سب سے پہلے تو
 یہ یاد رکھنا چاہیے کہ غنیمت نام اور طبعی تجربہ صرف نفسی مرکبات تک
 اسے بھی محدود نہیں اور ہمیشہ کے محدود رہا ہے۔ تقریباً دو تین سو سال
 سالن سلو پیف کے نزدیک یہ فرض نفسیاتی نقطہ نظر سے دیا ہی انتہائی ہے جیسا کہ خود اس
 اس کا خیال ہے کہ اس کو عقوباتی تسلیم، اعصاب متعلق کی ایک مرکزی مخصوص توانائی، یا غصہ
 توانائیوں کا مجموعہ ہے۔ (دیکھو کتاب غنیمت نام) لیکن اس طرح کی مرکزی ترکیب، کم از کم نفسی طاقت
 کی طرف سے تو تقریباً اشارہ کرتی ہے۔ اس ترکیب کے مرکزی ہونے کو سلو پیف کچھ تو اس
 واقعہ سے متاثر کرتا ہے کہ امتزاج نہیں یہ بھی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی قیاسی ارشاد کی طرف اشارہ
 کرتا ہے۔ آخر میں وہ ایک امکانی کوئی نظریہ بیان کرتا ہے جس میں اس کے مخالف اس نتیجہ کہ بہت سے مرکبات میں
 نکالتے طور ابعد میں ہوئی ہے (مضمناً)

جو مصنوعی طور پر ہمارے مملوں، یا اور گھوں، میں پیدا کی جاتی ہیں عمام تجربہ کی حد و دسے خارج ہیں۔ لہذا ہمارا یہ شبہ جائز ہو گا، کہ مرکب سرتیوں کی ہمواری، یا ناہمواری، کا قدیم تر، اور عمام تر، تجربہ ہی وہ اشارہ ہے جس کی ہم کو سادہ سرتیوں کی ہمواری و ناہمواری کے لئے تلاش ہے۔ فرض کرو، کہ ایک پیدائشی بہرہ شخص بد میں اچھا ہو جاتا ہے اور ہم آواز کے متعلق اس کے پہلے تجربہ کو صرف سادہ سرتیوں تک محدود رکھتے ہیں۔ کیا وہ بھی ہمواری و ناہمواری میں اسی طرح فرق کرے گا جس طرح ہم کرتے ہیں؟ اس امتحانی سوال کا کوئی قطعی و آخری جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہنسٹن نے خوب کہا ہے، کہ اسے سننا سیکھنا پڑے گا جس طرح کہ اگر وہ پیدائشی اندھا ہوتا، اور علاج سے اچھا ہو جاتا، تو اس کو دیکھنا سیکھنا پڑتا۔ قیمتی تجربے کے واقعی اور اصلی راستے کو ذہن میں رکھنے کے بعد دوسری بات جو قابل غور ہے، وہ ایک واحد ہمارے موٹک سرتی مرکب اور دو ہموار سرتی مرکبات کی ساخت کی مشابہت ہے۔ ایک کی جزئی سرتیاں ہمواری کے وہ تمام درجے رکھتی ہیں، جو دوسرے میں ممکن ہیں اور جس قدر زیادہ و کمال یہ ہمواری ہوتی ہے اسی قدر زیادہ ان کی مشابہت ہوتی ہے۔ لہذا یہ مناسب بنا ہے موزال ذکر کو، یہ سادہ ہو یا مرکب، مقدم الذکر کے ساتھ شامل و مدغم کرنے کی۔ ایک ان ہمارے موٹک سرتی مرکب (معارض ضربیں، جس کی خصوصیت ہوتی ہیں) پنج میل سرتیوں کے کم و بیش قریب ہوتا ہے۔ لہذا یہ ایک بنا ہے دو ناہموار سرتی مرکبات کو اس قسم کی مرکب سرتی کے ساتھ یکساں کرنے کی لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ دو ہزمان سادہ سرتیاں ضربوں کے ایک خارج کر دیئے جانے کے بعد بھی یہ صرف مختلف، بلکہ ناہموار، مرکب ہوتی ہیں، تو یہ بھر یہ کہنا مشکل ہے، کہ تخلیقی نفسیات اس کی توجیہ کس طرح کرے گی لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ یہ ناہمواری صرف اہرین موسیقی ہی کو معلوم ہو سکتی ہے تو

کہا جاسکتا ہے کہ اس معاملہ میں ان کا فیصلہ بالواسطہ اور آتا جی ہوتا ہے،
 نہ کہ بلا واسطہ اور احساسی۔ اس طرح یہ وقت باقی نہیں رہتی بہتیت جسموعی
 واقعات اس افتراض کی تائید کرتے ہیں۔
 شور اور سریتوں کے درمیان نفسیاتی تعلق ایک مختلف
 اور بحث طلب مسئلہ ہے۔ ان دونوں کا طبعی تعلق تو بالکل عیاں ہے یہاں
 یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ شور و قاطع ارتعاشات کے مرکبات ہوتے ہیں،
 اور اس لئے ان کو فرض کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بھی
 یہی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ شور بھی سرتی مرکبات کے حقیقی مرکبات
 ہوتے ہیں، غلطی ہے۔ پچھلی اور مینڈک پر موسیقی کا اثر نہیں ہوتا، لیکن
 اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بہرے ہوتے ہیں۔ آوازوں میں سرتیوں کے
 تفرق کی حیاتیاتی شہادت اتنی ہی قطعی ہے جتنی کہ آوازوں اور پس
 کے تفرق کی۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں آواز سماعت زیادہ پیچیدہ ہوتا
 ہے۔ لیکن سمجھنے کی سی بعض ابتدائی ساختیں جو بے ریڑھ کے جانوروں
 میں پائی جاتی ہیں، اب بھی باقی ہیں ان کا وظیفہ کیا ہوتا ہے؟ خیال یہ ہے کہ منجملہ اور
 وظائف کے ان کا ایک وظیفہ آواز کا ادراک کرنا ہے لیکن سرتی
 کی تمیز ان سے نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اس تمیز کے لائق ہی نہیں۔ اگر کوئی
 مثال ایسی مل جائے جس میں سرتیوں کی تمیز تو غائب ہو، لیکن آواز کا
 ادراک بدستور موجود ہو، یا بالعکس تو یہ ایجابی شہادت قطعی ہوگی لیکن
 ایسی مثال اب تک نظر سے نہیں گزری۔ لیکن یہ سلبی شہادت اتنی قطعی
 نہیں، بالخصوص اس وجہ سے کہ اکثر مثالوں میں ایک کا قوت دوسرے کے
 قوت کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اور جب آواز سماعت کا تسلسل ملحوظ رکھا جاتا ہے،
 تو یہ صورت ہمارے توقعات کے عین مطابق ثابت ہوتی ہے، ان حالتوں کے
 علم بلکہ حوصلہ کی بیانات پر اعتراضات کئے جی ہیں لیکن ہم کو اس میں شبہ ہے کہ ان
 بیانات کا کوئی شخصی جوش جواب دیا گیا ہے (مصنف)

جس کو وہ غلاسر کرتے ہیں، مثلاً چیرنا، ڈروکنا وغیرہ۔ پھر یہ بھی عام طور پر بلکہ بالکل صحیح ہے کہ جو حیوانات ارادہ مختلف آوازیں نکالتے ہیں، ان کے آواہات سماعت بھی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اس واقعے سے سسرتی کے احساسات کے شور وں سے متفرق ہونے کی حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے۔

اولیٰ حواس

(۱) بصارت و سماعت کے اعلیٰ حواس کے برعکس لمس، ذائقہ، بوجھ حرارت وغیرہ کے اولیٰ حواس میں کہیں سلسلے نہیں ہوتے۔ یہاں تک حرارت کا نام لیں گے کہ اسے عدم احساس کے محض سے دونوں طرف پھیلا ہوا غلاسر کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ اس کی دونوں انتہائی صورتیں گرمی اور ٹھنڈائی کی ہلاکت خیزی سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں سمتوں میں تسلسل شدت کا ہوتا ہے نہ کیفیت کا۔ ذائقے کی چار زمین کیفیات تجربے میں آتی ہیں، یعنی میٹھا، کھٹا، کڑوا، اور نمکینی۔ لیکن بوؤں کی اتنی بھی صنف بندی نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ حواس اعلیٰ حواس سے اس بات میں بھی مختلف ہوتے ہیں کہ ان میں سے دو یا زائد کے ملنے سے بھی احساسی مرکبات پیدا ہو جاتے ہیں، چنانچہ میمونینڈ میں میٹھا بھی ہوتی ہے، ایک خاص بو بھی ہوتی ہے اور ٹھنڈک بھی۔ ان پر تفصیلی بحث تو زیادہ تر باہر عضویات کے لئے دیکھ لی ہو سکتی ہے، لیکن لمس اور حرارت میں دو ایک باتیں ایسی ہیں جو ہمارے توجہ کی محتاج ہیں۔ سب سے پہلے قابل غور بات تو یہ ہے کہ ان کو حساسیت عامہ (جس پر ہم لفظ حسیلیت کے ابہام کے ضمن میں غور

کر چکے ہیں) سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے کہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ
 اولیٰ طور پر تو یہ احساس میں شامل ہوتے ہیں لیکن ان مخصوص احساس
 کی صورت میں متفرق ہونے کے بعد اور ایک ایک میں ان میں
 ایک ایہام باقی رہتا ہے، اور اس ایہام کی وجہ یہ کہ ان کے حیجرات کی پہلی ہنس میں
 خود جسم عجیب و غریب طریقے سے شامل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کہتے
 ہیں کہ ہمیں گرمی، یا سردی محسوس ہو رہی ہے تو ہم اپنے جسم کی ایک
 خاص حالت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس وقت ہم اپنی ذات کو اپنے
 جسم کا ہم سنی دیتے ہیں لیکن جب ہم حرارت کے مخصوص احساسات کا
 ذکر کرتے ہیں تو اس میں وہ صحت نہیں ہوتی، جو سردی کے مخصوص احساس
 کے ذکر میں ہوتی ہے سردی نگنے میں ہمارا اشارہ نہ تو محض حالت جسم کی طرف صحت
 ہوتا ہے، نہ خالصاً حالت ماحول کی طرف۔ ہمارا اشارہ فی الواقع ان دونوں
 متعلق کی طرف ہوتا ہے۔ ایک اور بلکلے اور ان سے بہت بل متقدمین
 مشگلیں نے ٹھکانا کہا تھا کہ گرم پانی ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو سکتا
 ہے اور دوسرے کو ٹھنڈا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی مہج حرارت نہیں، بلکہ
 حرارت کی کمی، یا بیشی ہے اور احساس کی شدت کا انحصار کسی
 کمی یا بیشی کی شرح پر ہوتا ہے لیکن ان میں اس سے بھی زیادہ اضافہ
 ہوتی ہے۔ صفاً بال نقطہ بے ہنگی جہاں حرارت میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی
 یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ جہاں حرارت متوازن و ثابت
 ہوتی ہے جسم کے مختلف حصوں کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ اسی قسم کی
 ایک مقامی اضافیت بہت زیادہ درجے میں لمس میں بھی پائی جاتی ہے
 اور یہ ان دونوں احساس کے لئے مخصوص ہے، کیونکہ صرف ان کا آلہ ہم
 اپنے جسم کے کھلے ہوئے حصوں کا درجہ حرارت پائی مادہ حصوں کے درجہ حرارت سے باہر ہوتا ہے۔
 لیکن تب بھی گرمی یا سردی کا کوئی احساس نہیں ہوتا، اور ٹھکانا اس میں کمی یا زیادتی نہ ہو۔ درجہ حرارت کے گزرنے سے
 سردی کا احساس ہوتا ہے یہاں تک کہ نقطہ بے ہنگی دوبارہ مل جائے اگرچہ اس تمام عرصہ میں درجہ حرارت
 بار بار بڑھ رہا ہے۔ درجہ حرارت کے بڑھنے میں اس کا عکس ہوتا ہے لیکن اگر یہ تغیراتی رہے تو موافقت کی وجہ
 ایک یا نقطہ بے ہنگی پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح موضوعی "اضافیت" زیادہ ہوتی ہے (مثلاً)

کی سطح کے ہم وسعت ہوتا ہے اس پر ہم عنقریب مقامی علامات کے زیر عنوان غور کریں گے۔ بھروسہ
 ناقص تفرق کی وجہ سے ہم ایک حس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حرارت
 کو پیش کرتی ہے اسی کے باعث دوسری حس کے متعلق بھی نہیں کہہ سکتے
 کہ وہ دباؤ کو پیش کرتی ہے۔ عضویات کی زبان میں کہنا چاہئے کہ مناسب
 مہج "لازم" یا "مکانیکی" دباؤ نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی احساس دباؤ کو بھی مستلزم
 ہو سکتا ہے اور کھینچاؤ کو بھی۔

وہ مختلف احساسات جن کو مجموعی طور پر "عضوی" کہتے ہیں ان کا حسیت
 سے تفرق اور بھی کم ہوتا ہے۔ یہ احساسات عضوی اس وجہ سے کہلاتے ہیں کہ بعد میں
 ہم ان میں سے اکثر کو کسی نہ کسی اندرونی عضو کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً پیاس
 بھوک وغیرہ، اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً "فرحت" یا "پستی" تمام جسم کی حالت کی طرف
 منسوب ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں غیر منفک ہیں، ان وجہ سے کہ کسی
 عضو کی صحت یا عدم صحت تمام جسم کی حالت کو متاثر کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی
 یہ نامناسب و عضوی احساسات بہت زیادہ پیچیدہ اور سرسخت فیصل ہوتے ہیں۔
 بالعموم یہ نہ صرف سادہ ترا احساسات مرکبات معلوم ہوتے ہیں بلکہ ان میں انفعال
 اضطرابی بھی شامل دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم یہ اہم بہت ہوتے ہیں اور ہم کسی اور
 ضمن میں ان پر مزید بحث کریں گے۔

حکمت

(۸) عضوی احساسات ہی کی طرح وہ احساسات ہوتے ہیں جن کا
 پہلا تجربہ ہم کو بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب ہم معلومہ احساسات میں سے
 کسی احساس کا جواب دیتے ہیں۔ ان کو تجربے کے فعلی پہلو سے تعلق ہوتا ہے
 کہ انفعالی یا آغذہ سے لیکن انہیں وہ احساسی الہایت ہوتے ہیں۔ عضوی
 احساسات کی طرح یہ بھی مرکبات ہوتے ہیں، لیکن کہنا چاہئے کہ اختصاراً

ان کی تحلیل بہت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس تحلیل میں کچھ مدد تو ملتی ہے۔
 احساس، یا فالج، سے ملتی ہے جس میں ان میں سے بعض کا خاتمہ ہو جاتا
 ہے اور کچھ خود اپنے جسم کی خارجی حرکت سے جس کو "الفعالی حرکت" کہتے ہیں۔
 اکثر عضوی احساسات کا شعور ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے
 اعضا متحرک ہو جاتے ہیں۔ ان کے برعکس حرکی احساسات کو ان احساسات
 کے طبعی عمل سے تعلق ہوتا ہے جو براہ راست ہمارے قابو میں ہوتے ہیں۔
 ان کے اپنے مخصوص عضوی احساسات ہوتے ہیں مثلاً زیادہ درزش
 کرنے کی وجہ سے تکان میں، یا درزش کی خواہش میں جسے عضلی بھوک
 کہتے ہیں۔ ان مرکبات کو حرکی احساسات کہنے کے وقت ہم کو یہ احتیاط
 کرنی چاہئے کہ ان میں مکانی دلائل شامل نہ ہو جائیں "میکس" نہ کہ
 مدد ہونے کی صورت میں ان میں امتدادیت بھی ہوتی ہے اور زیادیت
 بھی لیکن ان سے نہ زمان پر ولات ہوتی ہے نہ مکان پر انتقال پیر۔
 لیکن جس صورت میں کہ یہ طبعاً تجربہ میں آتے ہیں اس میں طبعی
 حرکت کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جس کو منتقل کے معنی علم ہندوست
 کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ منفرداً اور بلا واسطہ طور پر وہ مقام یا سمت
 یا معیار حرکت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ان میں اسے بعض کی
 مدد سے ہم کو "قوت" کا وقوف ہوتا ہے یہ "قوت" خواہ آزاد صورت میں
 کام میں آئی ہو یا اس کو کم و بیش بالکل روک دیا گیا ہو۔ دوسرے الفاظ
 میں اگرچہ ان میں سے کوئی بھی مجرد منتقل نہیں ہوتا، تاہم "فعلی حرکت" میں ایک جز
 ہمیشہ بالقوہ یا حرکی ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ ہم بالقوہ یا حرکی کی اصطلاح
 کو ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جن میں ماہر طبیعیات ان کو
 استعمال کرتا ہے۔ اس میں ہم معیار حرکت اور دو دوئوں کو شامل

Motion

Anaesthesia

Kinetic

Kinematic

Dynamic

سمجھ رہے ہیں خیال ہو سکتا ہے کہ آزاد و بار بک لوک حرکت میں کوشش کا احسا
 شامل نہیں ہوتا لیکن یہ درست کہ کوئی نہ کوئی کوشش ان حرکات میں
 شامل ہوتی ہے، یہ کسی قدر غیر معلوم کیوں نہ ہو، اس واقعہ سے نتیجہ ہوتی
 ہے کہ یہ حرکات بھی اگر بہت دیر تک جاری رہیں، تو تھکان پیدا کرتی ہیں۔
 لیکن قوت کا تجربہ غماض سے نہ ہو گا، تا وقتیکہ وہ اجزاء ترکیبی موجود نہوں
 جو مکانی اور اک کے لئے راستہ صاف کرنے میں مدد دیتے ہیں، لہذا
 "حر احساسی احساسات" کی اصطلاح (جو دراصل تمام مجموعہ کے لئے تجویز
 کی گئی تھی) کو صرف باختری اجزاء ترکیبی تک محدود رکھنا بہتر ہو گا۔ اگر سینسٹک
 یعنی حرکت کی اصطلاح کو غلطی سے خود باقیہ عنصر کے لئے استعمال نہ کیا جاتا، تو
 یہ اصطلاح یہاں بہت پر مبنی ہوتی۔ میں نے اس کے لئے معاونی حرکت
 کی اصطلاح تجویز کی ہے، لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس کو
 اختیار نہیں کیا گیا۔ ان احساسات کی غیر موجودگی ہی کی وجہ سے نقد ان
 احساسات کا مریض براہ راست یہ نہیں بتا سکتا، کہ اس کی مساعی کا میاں
 ہو رہا یا نہیں۔ نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ خارجی حرکت کی وجہ سے اس کا عضو
 کس مقام پر ہے۔ ان تمام باتوں کو وہ آنکھ کی مدد سے معلوم کرتا ہے،
 ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ حرکات کو دراصل ایک غیر متفرق یا ناقص طور پر
 مشرقی سلسلہ سے تعلق تھا۔ لیکن ترقی کے دور میں بدوشکی یہ احساسات
 کی شکل اختیار کر گئیں، اور اس طرح یہ مخصوص سلسلوں کا مجموعہ بن گئیں۔

Kinaesthetic

یہ اصطلاح انفیات اور عضویات کے اس خط بحث سے بچنے کے لئے بہت مفید ہے، جو عضلی حس کی اصطلاح

سے پیدا ہوتا ہے (مضف)

Dirigo-motor

Auxilio motor

شہسہ کی عمامہ مثال وہ بد قسمت عورت ہے، جو اگر اپنے بچے سے نگاہ ہٹاتی تھی، تو انہیں
 ہوتا تھا کہ بچہ گر پڑے گا۔

ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ اُن مقین حرکات کا مجموعہ بن گئیں جو علیحدہ علیحدہ بھی ممکن نہیں، اور جو مختلف طریقوں سے ملائی جاسکتی تھیں۔

حساسی حضرات تو بالعموم خالصہ احساسی یعنی جلد رطاطات عضلات وغیرہ سے آنے والی مختلف مرکز جو تحریکات کے استلزامات سمجھ گئے، لیکن خاص حرکی حضرات کی نسبت بہت دنوں تک ایک مختلف خیال تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن یہ خیال آج کل اگر رو نہیں کیا جاتا، تو اس کو تسلیم بھی نہیں کیا جاتا۔ اس خیال کے مطابق ”مستعمل قوت کا خصوصی حق بقول بین اندر کی طرف جانے والے انتقال کا نتیجہ نہ سمجھا جاتا چاہئے۔ یہ فی الواقع سیاہ کرنے والی رو کو مستلزم ہوتا ہے جس رو کی وجہ سے عضلات کی تحریک ہوتی ہے۔ اس فرض کی ضرورت عضویاتی بننا تو یقیناً ثابت نہیں ہوئی، اور نہ بین او کی طور پر ان پر اعتماد ہی کرتا تھا۔ وہ اس کی بے گنج بحث کے شروع ہی میں، وہ کہتا ہے، ”فعل ہمارے احساسات کے مقابلے میں ہماری ساخت و ترکیب کی زیادہ داخل وغیرہ منفک خاصیت ہے، اور یہ ہماری ہر ایک حس میں بحیثیت ترکیبی خرد کے شامل ہوتا ہے۔“ لیکن اس نفسیاتی صداقت کو بین سے بعض مخالفین (مثلاً ولیم جیمس) بھی ایسی شد و مد سے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ خود بین نے بیان کیا تھا۔ بد قسمتی یہ ہے کہ فعل عقبی کے اس نظریے کے حامیوں کی طرح ان میں سے اکثروں نے بھی اسی طرح کے نفسی طبیعیاتی تعصب کے زیر اثر اس موضوعی فعلیت کی شہادت کو غلط مقام میں تلاش کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ انہوں نے اس فعلیت کی حقیقت میں شبہ کیا، یا اس سے بالکل انکار کر دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نظریے نے اپنی

لے سر چارلس بل ویبر، سر ولیم ہیلن او فریم نے ہی واسطے اس کے لئے عضلی یا سادس حس کا قدیم نام استعمال کیا ہے (صفت)

لے زبردست ماہر عضویات جو جانس ویولنے نے اس کو ب سے پہلے استنباط پیش کیا، ادھلم ہوشن، لوڈ ویم (Ludwig) وونٹ اور خصوصاً بین نے اس کو ختم یا کیا (صفت)

لے صرف اسی وجہ سے فعلیت کو حضراتی نہ سمجھا جاتا ہے۔ دیکھو کتاب ذرا باب سوم بند ۲ (صفت)

مردت حیات میں "حساسی" حضرات کو نام نہاد و "حرکی" حضرات سے بالکل نا واجب طور پر علیحدہ رکھنا، گویا جالدار تجربہ لفظاً و معنیاً قائم الذا حالتوں کے بتاؤں کا ہم معنی ہے جن میں سے ایک بالکل انفعالی ہے اور دوسری بالکل فعلی اور جوالات حس اور آلات حرکت کی تشریحی تفریق کے مقابل اس تجربہ کرنے والی ذات ایضاً ایک احساسی سرشتہ یا صیغہ اطلاع آسانی اور ایک حرکی سرشتہ یا صیغہ انتظامی کے درمیان چکر نہیں لگاتی، نہ یہ متعاقب وقتوں میں محض وصول کنندہ یا محض عمل کنندہ اور اس سے بھی کم ہمیشہ انفعالی ہوتی ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ ہمیشہ فعلاً ایک فعلی غیر ایفو سے معاملہ کرتی ہے جس کو بالعموم عالم خارجی کہتے ہیں۔

باب ششم

ادراک

تکمیل :- ادراک کے معنی

۱۔ اگر ہشتہ صفحات میں ہم نے اپنے احساسی اور حرکی سلسلوں کے تفرق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے اور معلوم کیا ہے کہ یہ تفرق علی الترتیب محض قابل تمیز احساسات و حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ اس بحث میں توضیح کی غرض سے ہم نے ایک اور محفل کو نظر انداز کر دیا ہے جو درحقیقت اس تفرق کے دوش بدوش ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان تقریباً ابتدائی و سادہ احضارات کی ان ملتف احضارات کی صورت میں ترکیب و تکمیل سے ہے جن کو حرکات و جدانات احساسی حرکی رد اعمال وغیرہ کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ ذہن کے ارتقا میں کوئی مخلوق انسان کے سے مینہ احساسات و حرکات کو حاصل کرتا ہے بغیر اس کے کہ وہ احساسات کو علم کی صورت میں، اور حرکات کو فعل کی صورت میں تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ برخلاف اس کے ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجہ ہیں کہ جیسا کہ پہلے ضمناً کہا جا چکا ہے اگر ہشتہ تکمیل و ترکیب مزید تفرق میں مدد کرتی ہے اور اک واضح تر و مینہ تر احساسات کے لئے راستہ صاف کرتا ہے اور آراوی فعل اور زیادہ مختلف و متنوع حرکات کا پیش خیمہ ہوتا ہے لہذا ترکیب کا یہ عمل صحیح ترین

۲۔ دیکھو باب چہارم بندہ ۲۔ مصنف

معنوں میں نفسی عمل ہوتا ہے اور قبل اس کے کہ ہم ان مرکبات پر غور کریں جو اس عمل سے پیدا ہوتے ہیں، خود اس عمل پر غور کر لینا مفید ہو گا۔
 اس میں شبہ نہیں، کہ ان مرکبات میں سے سب کے سب نہیں تو اہم ترین اس اصول موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں جن کی وجہ سے سنجیدہ احساسات، حیات کی مدد سے، حرکات پیدا کرتے ہیں اور جس کی وجہ سے اغراض کو پورا کرنے والی حرکات اس کا حصہ دار بن جاتی ہیں اس طریق پر مزید بحث کی ضرورت نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ اسی طریقہ سے ایک نسبت شدہ احساس، اور ایک حرکت جو کم از کم اتنی معین ہوتی ہے، کہ اس احساس کو زیر تصرف لائیکتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں اور ان کم شدید احساسات اور زیادہ منتشر حرکات، کو توجہ سے خارج کر دیتے ہیں، جو ان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ان ضبط و منع پیدا کرنے والی حرکات کی مداخلت کے بغیر احساسی سلسلہ (یہ کسی قدر زیادہ متفرق کیوں نہ ہو) علم کے مقاصد کے لئے دیا ہی غیر سلسلہ مجموعہ رہتا جیسا کہ کانسٹنٹ نے اس کو سمجھا تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ موضوع صرف ان مخصوص حرکات پر قابو پاتا ہے جو جذبی اظہار کے مجموعہ حرکات میں شامل ہوتی ہیں، صرف اس وجہ سے کہ یہ حرکات صادر ہو کر بعض احساسات میں ضبط و منع پیدا کرتی ہیں۔ پھر ہر سے قبل اور تواتر کے بغیر نہ صرف کسی عملی علم غیب کے انقراض، بلکہ علم کی وہی صورتوں کے قیاس کی بھی کوئی سائنٹفک سند نہیں۔ پھر اس بات کی بھی کوئی شہادت نہیں، یا شاید یہ کہنا زیادہ قرن صداقت ہو گا، کہ بہت ہی کم شہادت ہے، کہ موضوع کی فعلی اور تاثری حالتوں میں ایسی موافقت ہوتی ہے، جو پہلے ہی قائم ہو چکی ہے اور جس کی وجہ سے علم انگیز رد اعمال مکر وہ ہو جاتے ہیں، اور لذت آفرین رد اعمال مرغوب۔ اہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ایک ذہنی جانور حرکت کرتا ہے صرف اس لیے کہ وہ محسوس کرتا ہے، نہ اس وجہ سے کہ وہ ارادہ کرتا ہے۔ ایک کیڑا بھی جو ارادی حرکات صادر کرتا ہے

ان کے اکتاب کے لئے بھی سہی و خطا کے ایک طوں عمل کی قیادت ضرورت ہوئی ہوگی۔ احتمال اس بات کا ہے کہ اس عمل کے شروع میں طبعی انتخاب کی اہمیت بہت زیادہ ہوگی، لیکن اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ موضوعی انتخاب زیادہ غالب ہوتا ہوگا۔ اس عمل میں سے مخصوص آلات حس کی حرکات کو خارج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر نفسیاتی توجہ ممکن ہے تو صرف موضوعی و جسمی غرض ہی سے حرک و احساسی حضرات کی ان ترکیبات کی توجہ پڑے گی جن کو ہم مکانی حرکات، یا مادی اشیا کے ویدانات کہیں گے جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے اس طرح کے بعض قدیم ترین اسباق جو اس کے جسم سے نفس کے عمل کے دوران میں سیٹھے جاتے ہیں اور یہ عمل ایسا ہے کہ موضوعی و جسمی غرض میں اس کی بنا کی تلاش کسی نامکام نہیں ہو سکتی۔ اس طرح کی ترکیبات و کمپلٹ اولاً اس چیز پر موقوف ہوتی ہیں جس کو ہم نے ”توجہ کی حرکات“ کہا ہے (باب سوم، بند ۲) اور خود یہ حرکات زیادہ تر اس لذت یا الم پر موقوف ہوتی ہیں جس کو حضرات یاد کرتے ہیں۔ لیکن ایک حد تک یہ یقینی ہے کہ ہمارے توجہ غیر ادنیٰ طور پر ایک بے ہمہ حضار سے دوسرے بے ہمہ حضار کی طرف منتقل ہو سکتی ہے، بشرطیکہ موزا ذکر حضار میں اتنی شدت ہو کہ اس سے حیرت پیدا ہو جائے، لیکن اتنی شدت نہ ہو کہ جس کی وجہ سے حیثیت پیدا ہو اور اس حیثیت کے سبب سے ہم اس حضار کو باقی رکھنے یا اس کو ختم کرنے کی طرف مائل ہوں لیکن ذہنی ارتقا سے تمام عمل میں اگر ہم کو کسی نئی چیز سے معاملہ پڑتا ہے تو اس بے ہمگی کی دست غالباً بہت تنگ ہو جاتی ہے۔ باہمہ حضرات اس صورت میں بھی باقی ہیں گئے لیکن جب تک کہ اور وچپ حضرات موجود ہیں اس وقت تک ان بے ہمہ حضرات کا وجود و عدم برابر ہوگا۔ بحیثیت نفسیاتی اصطلاح کے اور اس مختلف مصنفین کے ہاں

مختلف معنی رکھتا ہے، اگرچہ یہ سب معنی باہم ربط رکھتے ہیں بعض صورتوں میں اس سے احساس یا حرکت کی سادہ معرفت کے مقابلے میں ان کی محض شناخت مراد لی جاتی ہے۔ لیکن اکثر اس کا مفہوم بالکل وہی ہوتا ہے، جو احساسات کی "مقامیت اور تخریج" کا ہوتا ہے۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ یہ یا تو ان احساسات کے ہم معنی فرض کیا جاتا ہے جو غور و ہمارے جسم (بحیثیت ممتد) کے کسی حصہ کے اثرات سمجھے جاتے ہیں، مثلاً سونے کی چھن، یا ان احساسات کے جو جسم کے اس حصہ یا کسی اور خارجی حصے کی صفات فرض کئے جاتے ہیں، مثلاً میرے ہاتھ، یا میری میز کا رنگ پہلے معنوں کے مطابق تو ادراک بغیر کسی مکانی احضار کے ممکن ہوتا ہے، اُس طرح کہ جس احساس کی طرف چند مرتبہ توجہ کی جا چکی ہے، وہ انوکس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے درک کو "بحیثیت" احضار ہی باز احضار ہی، مرکب، اور خالصتہ احساسی ہونے کے ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں کہ یہ مساوی ہے ب + ج کے، جہاں ب تو موجودہ احساس کو ظاہر کرتا ہے، اور ج گزشتہ تجربہ میں اس کی مانوسیت کی بنا کو ہے۔ دوسرے مفہوم کے مطابق ایک بالکل نیا احساس (اگر اس کا وجود ممکنات سے ہے) درک بن سکتا ہے بشرطیکہ یہ ان حرکتی تجربات کے ساتھ مختلط ہو جو اس کی مقامیت، یا تخریج کے لئے ضروری ہیں اس طرح کے درک کو بھی علامات کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ یہ مساوی ہو گا لا + (ح + خ)، یا لا + ح کے۔ یہاں ح ہم معنی ہے، ایک دائمی حرکت کے، مثلاً آنکھوں کو منضبط کرنے کی حرکت۔ بعض صورت میں یہ حرکت کسی گزشتہ حرکت کا محض باز احضار، یعنی خ ہوئی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حقیقی ادراک غالباً ہمیشہ ان دونوں

منوں پر حاوی ہوتا ہے، کیونکہ جن ارتسامات کی ہم شناخت کرتے ہیں، ان کو ہم اپنے جسم کے کسی حصہ کے تاثر، یا اس کی صفت کی صورت میں بھی معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر جن ارتسامات کو ہم اس صورت میں معلوم کرتے ہیں، وہ کبھی بھی بالکل نئے نہیں ہوتے۔ ان کا کم از کم بہتیت آواز، یا رنگ، یا درد، وغیرہ ادراک ہوتا ہے لیکن اکثر اوقات ہونکتا ہے، کہ ہم اس تمام عمل کے صرف ایک پہلو سے سروکار رکھیں، مثلاً ایک کاریگر اپنی مصنوعات میں مانوسیت کو تلاش کرے، یا میں یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کروں، کہ ”ہرچہ می بنیم بہ بیداریت یا رب یا بنجواب“۔

لیکن تاہم ایک فرق ہے، جو قابل بیان ہے۔ ادراک کو جس صورت میں سمجھتے ہیں، اس میں نہ صرف شناخت (یا مشاکلت) اور ”مکانی اشارہ“ شامل ہوتے ہیں، بلکہ اس میں بالعموم ایک شے کی طرف ”اشارہ“ بھی ہوتا ہے۔ ہونکتا ہے، کہ ہم کو ایک آواز، یا چمک، کا ادراک ہو جائے، اور اس چیز کا ادراک نہ ہو، جو اس آواز، یا چمک، کو پیدا کر رہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم اس آواز، یا چمک، کو کسی ایسی چیز کی صفت، یا تغیر، یا حالت، سمجھتے ہیں، جو نہ صرف توجہ کرنے والی ذات سے بے نیاز ہے، بلکہ ان تمام ارتسامات سے بھی آزاد ہے جس کی طرف وہ ذات توجہ کر رہی ہے۔ لیکن یہاں پر پھر حقیقی اور واقعی علیحدگی ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ”یہ سرخنی اشارہ“ ہماری ذہنی ترقی کے اثناء میں باقی کے دو کے ساتھ گنڈھ چکا ہے۔ تاہم ایک محتاط نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تحقیقی خاص خاص عوارض حالات پر موقوف ہوتا ہے، اور ان حالات کو ہم غالب تصور کر سکتے ہیں۔ ان عوارض حالات میں مختصراً ارتسامات کے ان مستقل ارتباطات و تقابلات کو شامل سمجھنا چاہئے، جن کی توجیہ نفسیات نہیں کر سکتی، اور ان مستقل حرکات کو بھی جو ان ارتسامات سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم ان ارتسامات کو

ہر ایک وقت وصول کرتے ہیں، جن کو ہم منفرداً اس گلاب کے پھول کی خوشبو، اس کے رنگ اور اس کی نرمی، ہلکی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ہم ان ارتسامات میں سے ہر ایک کو "ورک" اور ان سب کو "لاکر" مرکب ورک کہتے ہیں۔ لیکن اس مرکب میں جبری درکات کے محض اجتماع کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ علم، یا وجدان بھی ہوتا ہے کہ یہ پھول جو میسر ہے، جس کی یہ خوشبو ہے، جس کا یہ رنگ ہے، اور جس کی یہ نرمی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک کی بحث میں ہم کو (۱) شناخت، (۲) ارتسامات کی مقامیت اور (۳) اشیاء کے وجدان پر غور کرنا ہے۔

ارتسامات کی شناخت

(۲) شناخت، یا مشاکلت کی اصطلاحات بہت وسیع الاطلاق ہیں۔ سادہ ترین ذہنی عمل، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ اس سے مدلول ہوتا ہے اور ملحق ترین عمل میں بہت فرق ہو کرتا ہے۔ ایک پرندہ جنگل میں انسان کو پہلی پہلی مرتبہ دیکھتا ہے، اور اس پر کوئی دہشت وغیرہ طاری نہیں ہوتی، لیکن جب یہ انسان دو یا تین مرتبہ اس جنگل میں آتا ہے، تو یہ پرندہ انسان کو دیکھ کر اتنا ہی دہشت زدہ ہو جاتا ہے، جتنا کہ دیگر درہندہ پرندے انسان کو دیکھ کر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اب یہ پرندہ اس کے پرندے پر "دباؤ" کو پہچان لیتا ہے۔ جب یہ انسان اپنے وطن کو لوٹ کر آتا ہے، تو اس کے اعزاء و احباب بھی اس کو پہچان لیتے ہیں، اگرچہ اس کو سیاحت و شکار کے خطرات و مصائب نے بہت کچھ بدل دیا ہے۔ سو خرا لہذا

۱۔ وجدان (Intuition) کی اصطلاح یہاں ان سادہ درکات کے مرکب کے لئے استعمال ہوئی ہے جو مکان و زمان میں بصورت وحدت کے ملحق ہوتے ہیں۔ اس کی بجائے ایک مرکب ورک یا ایک کتابی درک کی اصطلاح کے استعمال سے تو اس وحدت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اس کی مثالی تفسیر کی طرف، جس پر مشیت و ولایت کرتی ہے (مصنف)

صورت میں آواز یا رفتار کی کوئی اور نمایاں صفت اس سیاح کے گوشہ سواخ کا احیا کرتی ہے اور یہ سواخ اس کی موجودہ حالت کی طرف رہنما ہوتے ہیں۔ شناخت کی یہ دونوں صورتیں بہت مختلف ہیں، اور ماہرین نفسیات نے اس طرح کے سادہ ادراک کو بیان کرتے وقت سو خال ذکر قسم کے احوال ذہن کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مقدم الذکر قسم کے احوال ذہن کو۔ وہ کہتے ہیں، کہ پہلے پہل ایک ابتدائی احضار، یا آرگاسم، ہوتا ہے، پھر چند مرتبہ کے اعادہ کے بعد اس ب کے باقیات کا ایک مجموعہ دب، دب، دب۔۔۔۔۔ باقی رہ جاتا ہے۔ اب ادراک کے وقت ہوتا ہے کہ دب، دب، دب ان باز احضارات، یا تصورات، کا احیا کرتا ہے اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ متعلق کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے بعد غصے اور اکات اکثر حالتوں میں واضح یادداشتوں، اور واضح توقعات کو بیدار کرتے ہیں، لیکن چونکہ یہ گزشتہ ادراکات پر دال ہوتے ہیں، لہذا یہ ظاہر ہے کہ شناخت کی سب سے پہلی صورت اس قسم کے متلازمات سے پاک ہوتی ہے، اور اس طرح یہ اس منطقی قضیہ کے ہم سنی نہیں ہوتی، اگر تب دب ہے، ہم دیکھ چکے ہیں، کو مشاکلت خازیت اور تفریق کو شامل ہوتی ہے، اور باز احضار کے لئے راستہ صاف کرتی ہے، لیکن خود اس میں جدید کو قدیم کے سامنے نہیں کیا جاتا، نہ اس میں مشابہت کی تعبیر ہوتی ہے، اور نہ اس تعیین کی بناء پر کوئی اصطفاقت۔ غالباً اس کو تو ہم نفسیاتی اہمہ فرض کر سکتے ہیں، اور ایسا ہی وہ ہے سادہ مثال، یا اس، اس، اس کا احیا ہے۔ اس کو ہم بعد میں دیکھیں گے۔ آخری احساس پہلے احساسِ شہ نہیں ہوتا۔ یہ احضار کی سادہ وہ تغیر ہے، جو خود گزشتہ تغیرات سے متغیر ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہو سکتا، مگر یہ گزشتہ

احضارات کو مستحضر کرتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان احضار وہ فردیت ہی نہ تھی، جو اس استحضار سے مدلول ہوتی ہے، آپ کو ان مثالوں کے ساتھ توفیق کرتا ہے، جو اس کے مشابہ ہیں، کیونکہ استلاف سے پہلے تمیز ہونی چاہئے اور جو چیز ہو سکتی ہے، وہ ایک خاص وقت منقطع بھی ہو سکتی ہے۔
تو نتیجہ مطالب کی خاطر یہاں تک ہم نے فرض کیا ہے یا سادہ اور اس ایک منقطع و منقطع عمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے دیگر نفسی اعمال کی طرح یہ بھی ایک بڑے کل ایک جائزہ لازمی جزو ہے۔ پس مذاہنوس ہو جانے کی صورت میں وہ چیز کے ساتھ شریک جاتی ہے جس کے لئے "استدائی معنوں" کی آگ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صرف توجہ کی مدد سے مانوس ہو اور اس کی طرف توجہ اس سبب سے ہوئی، کہ موضوع کو اس جوچسپی تھی، یعنی اس سے اس موضوع کو لذت حاصل ہوئی اور اس طرح اس کا مفہوم عملی ہو گیا تھا، کہ محض وقوفی مفہوم کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ارتسامات کی مقامیت: اس کے عناصر

(۳) ارتسامات کی مقامیت پر بحث کرنا گویا ان مدار کرنا ہے جن سے گزر کر ایک نفسیاتی فرد و مکان کا علم حاصل اس قسم کی تحقیق کے شروع ہوا میں مناسب معلوم ہوتا ہے پہلے یہ معلوم کیا جائے کہ کون کون سی بات ہمارے موجد

تعلق رکھتی ہے اور کس کو ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں سبب تصریح کے بغیر ان لوگوں کا اطمینان خاطر برباد ہو جائے گا، جو فلسفہ اور نفسیات کو غلط ملط کر کے مسلم کے اس عنصر کی ذہنی نوعیت کی مخالفت یا نفی سے کیا کرتے ہیں۔ علمیا فی معنوں میں مکان کے علم وہی ہونے کا اعتبار یا انکار کرنا نفسیات کا کام نہیں۔ نفسیاتی معنوں میں تو یہ یقیناً وہی نہیں ہوتا۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ یہ شروع ہی سے صریحاً یا ضمنیاً ہر ایک احضار کا عنصر نہیں ہوتا۔ یہاں اگر ہم ان دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں گے، جن کو فلاسفہ نے اکثر غلط ملط کیا ہے تو ہمارا منشاء واضح ہو جائے گا۔ ایک طرف تو عینی مکانی تجربہ ہے جس میں ایک فرد اشیا کے مقام کو حقیقتہً اور واقعہً معلوم کرتا ہے اور دوسری طرف مکان کا تصور جو ہجرہ بھی ہے اور مثال بھی اور جو اس قسم کے عینی تجربات کے اشتراکات پر مبنی ہے۔ ایک شخص ایک ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں سے وہ شخص سے غائب رہا ہے۔ یہ شخص جانتا ہے کہ اس کے مکانی اور اکات میں ایک طرح کی شخصی متاوات جس حد تک خیل ہوتی ہے یہی حقیقت اس کو اس طرح بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے ایک ایسے دوست کے ساتھ سیر کر جائے، جو اتفاق سے بڑا کھلاڑی ہے اور لانگ چپ "میں مشاق ہے۔ راستہ میں اگر ایک ندی پڑے جس کا پاٹ بارہ فٹ کا ہو، تو دوست تو جانتا ہے کہ وہ اس کو چھلانگ سکتا ہے لیکن دوسرا شخص بخوبی واقف ہے کہ وہ اس کو چھلانگ نہیں سکتا۔ ایک عینی واقعہ اور "اور ساتھ ساتھ" میں شخص سمت کے فرق کے علاوہ اور بھی بہت فرق ہوتا ہے۔ کتا اڑ نہیں سکتا، لہذا وہ ایک ایسے شکار کی طرف توجہ نہیں کرتا، جو سوفٹ کی بلندی پر اڑ رہا ہے، لیکن اگر اس شکار کو ایک باز دیکھتا ہے تو وہ اس کا تعاقب کرتا ہے، تاہم کتا ہوشیار رہتا ہے، اور اس شکار کے زمین پر اترنے کا انتظار کرتا ہے۔

یعنی صورت میں جسم وہ اصل یا مقدمہ ہے جس کے تعلق سے تمام مقامات

اندازہ کیا جاتا ہے۔ لہذا ایک فردِ مدرک کے لئے ”ہاں“ ایک اطلاقی مقام ہے جس کے خالص مکان کی اضافیت تار میں جس تکا کوئی مقابل نہیں پھر اس چکسز کے مقابلے میں جسے تخریجی حواس ”کہا جاسکتا ہے“ احساس جسم باطنی و خارجی کو اطلاقیاً تمیز کرتا ہے اور اس طرح جسمانی ذات اور اس کے ماحول کی حد بندی کرتا ہے۔ پھر ذاتِ مدرک کے لئے ماحولی مکان اس صورت میں بحفاظت نوعیت، مائوسیت اور ابعاؤ متغیر ہو جاتا ہے جب ادراک سامنے کی زمین سے پیچھے کی زمین کی طرف ہٹتا ہے، یا جب ہم ان اشیاء کو چھوڑ کر جن کا ادراک ہم کو اپنی موجودہ حالت و وضع کے تغیر سے ہو سکتا ہے، ان چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں، جن تک ہم صرف نقل و حرکت کی مدد سے پہنچ سکتے ہیں۔ عسلاوہ ازیر ہساری مختلف حرکات، اور ان کے اجتماعات ایسے معدلات کا جال بناتے ہیں، جو کیفیات قابل تیز ہوتے ہیں، لیکن، کہنا چاہئے، کہ ہندسہ فضول بھی ہوتے ہیں اور ناقص بھی۔ ادراک کے یہ واقعات تو وہ ہیں، جن میں ہسائٹ بھی حصہ دار ہیں۔ ان واقعات اور ذی ابعاؤ ثلاثہ اور بعضی فروق و اختلافات سے ہزار مکان جسے اس سائنٹیفک تصور کے درمیان ایک بہت بڑی سیلج مائل ہے، جو فکر و زبان کی پیدا کردہ ہے اور جس کو عقل اس چیز کا منطقی پیش فرض سمجھتی ہے، جو ذہنی ارتقا کے سلسلہ میں اس پر زمانہ مقدم تھی۔ مکان کے تجربہ کی اصلیت کی کامیاب توجیہ سے اگر قطع نظر بھی کر لی جائے تب بھی اس سمجھ بوجھ کا نفسیاتی حیثیت سے اصلی نہ ہونا اس کے ترکب پر غور کرنے ہی ظاہر ہو جاتا ہے۔ مکانی اضافات کے لئے بہت سی اشیاء کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ الف جب کے باہر ب ج کے ساتھ، ح سے فاصلہ پڑا اور و اور الف کے

امتدادیت کو اس طریقہ سے استخراج کرنے کی سب سے زیادہ مکمل کوشش ہرٹز
سپینسر نے کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس باب میں جو کچھ کرنا ممکن تھا
وہ سپینسر نے کیا۔ لیکن اس تمام بحث سے واضح صرف اس قدر
ہوتا ہے کہ اس تمام عمل میں ”گٹھڑی گھوڑے کے آگے“ رکھی گئی ہے۔
صورت حال یہ نہیں کہ پہلے ہم کو (فعلی) لمبوں کے سلسلہ کا حرکت
کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا ہے اور پھر بعد میں جب ارتساعات ایک ہی
وقت میں حاضر ہوتے ہیں، تو ہم ان کو متحد و ذمی وسعت سمجھتے ہیں، کیونکہ اب
یہ حرکات کے اصلی سلسلہ کے ساتھ متلازم ہو جاتے ہیں، یا یہ ان حرکات
کی علامت بن جاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہر قسم کی حرکت سے قبل،
اور ہر طرح کی حرکت کے بغیر ہم کو ارتساعات کے حجم یا امتدادیت کا
تجربہ ہوتا ہے، جس میں حرکات کی مدد سے ہم مقامات کو معلوم، اور فاصلوں
کو متعین کرتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ یہ امتدادیت متفرق ہو۔
لیکن یہاں بعض لوگ یہ اعتراض کرنے کے لئے بے قرار ہونگے،
کہ اس طرح ہم مشمولات شعور کو متحد کئے دے رہے ہیں اور یہ ایک
کھلی ہوئی لغویت ہے۔ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ ہم امتدادیت
کے تصور کو اور زیادہ واضح کر دیں۔ فرض کرو کہ ہم ڈاک خانے کا ایک ٹکٹ
اپنے کف دست پر چسپاں کرتے ہیں اس طرح ہم کو ایک حس حاصل

ہے ایک نئے انکشاف کی مناسبت میں ہمیشہ مبالغہ کا اندیشہ ہوتا ہے اور قائلین تلازیمیت نے یہی
غلطی کی۔ اس میں تصور تلازم کے عام نفیات میں سمیت اشتغال ہی نے ان کی مدد
کی، بلکہ اس زور نے بھی مدد کی جو انہوں نے ادراک مکانی کی توجیہ میں واقعہ حرکت پر دیا۔
حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں خیالات نے ان کے خلاف سازش کی تلازم نے اس خیال کو باقی کر کے
کہ ہم کو بہت سے منفرد ارتساعات سے معاملہ پڑتا ہے اور حرکت نے تعاقب کے خیال کو پیش کر کے
کی تصدیق **Examination of Hamilton** طبع ثالث ص ۱۶۱ (وابعد) سے ہم کو تعین آجانا چاہیے کہ
تاہم ہم اس کی طرح یہ ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ مکان کا تصور دراصل زبان کا تصور ہے اس وقت تک
ہم کو مکان کی اصلیت کی توجیہ کے لئے تجربہ حرکت کی مناسبت کا قائل ہونا ہی پڑتا ہے (مضف)

ہوتا ہے۔ اگر اس کے قریب ہی ایک اور ٹکٹ جیسا کر دیا جائے، تو اس نئے تجربہ کو بیان کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں اب احساس کی مقدار میں زیادتی ہوئی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شدت میں بھی مقدار و کمیت شامل ہوتی ہے، اور یہاں شدت میں کسی قسم کی زیادتی نہیں ہو رہی۔ ایک خاص شدت کا احساس، مثلاً گرمی کا ایسے احساس میں ہمیں بدلا جاسکتا جس کی کیفیات دو یعنی گرمی و سردی ہوں، اور شدت غیر متغیر ہے، لیکن امتدادیت میں اس طرح کا تغیر ممکن ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ہم ان دونوں ٹکٹوں میں سے ایک ہی بجائے اتنا ہی بڑا کرنا چھو کر رکھ دیں، اس طرح مرکب احساس کے حجم میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔ شدت کو اس چیز سے تعلق ہوتا ہے جسے متدرج کمیت کہا جاسکتا ہے۔ اس میں کسی یا زیادتی ہو سکتی ہے، لیکن یہ مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں، امتدادیت بھی، بحیثیت امتدادیت، مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، اگرچہ کثرت اس سے مدلول ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تفرق ہو سکتا ہے۔ اس کو مٹھنی یا داسلی، کثرت کہہ سکتے ہیں، اور کثرت کی ”بنا“ تو اس کے لئے اور بھی بہتر اصطلاح ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا، کہ ایک واحد احضار پر غم رکھتا ہے، یہ کہنے کے برابر ہے، کہ احضاری سلسلے کا ایک حصہ جو اس وقت غیر تفرق ہے، تفرق کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ دو ٹکٹوں میں سے ایک کی بجائے بھیگا ہوا کپڑا رکھنے میں ہوتا ہے۔

ب۔ امتدادیت کی اس صفت کو مجموعی احضاری سلسلہ کی طرف منسوب کرنے کے بعد اب ہم کو ایک مخصوص احساس اور اس بڑے کل کے تعلق کو دریافت کرنا ہے۔ جب تک کہ ایسے احساس کی امتدادیت اس حد تک کم جاسکتی ہے، کہ غائب نہ ہو جائے، اس وقت تک اس احساس کی دو یا زائد ”مقامی علامات“ ہوتی، یا ہو سکتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ غائب ہو جانے والا حصہ (مثلاً ایک ٹکٹ کو نکالنے پھینکنے میں) اگرچہ کیفیت و شدت بعینہ وہی ہے، جو باقی ہے، تاہم یہ بدلتا چلتا کل کا ایک مختلف

حصہ ہی ہو سکا لیکن احساس اور مجموعی احساسی سلسلہ کے اس اختلاف تعلقات کے متعلق صرف یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ مقامی تینر و تفریق کی بنا پر اس کا مکان مہیا کرتا ہے اور یہ کہ شروع ہی وہ ظاہر و باہر اختلاف نہیں جو لوٹن سے کی اصطلاح ”مقامی علامت“ سے مدلول ہوتا ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس صورت میں دو ٹکٹ ہوتے ہیں اس میں اس حالت کے مقابلے میں زیادہ جزئی احضارات ہوتے ہیں جہاں صرف ایک ٹکٹ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو ایسے مرکب احساس کے مقامی تفرق پر غور کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اس چیز کے ارتقا پر غور کرنا ہے جس کو عویس نے مقامی یا محلی، احس کہا ہے۔ اپنے اس قول کی توضیح کے لئے صرف اس واقعہ کے نفسیاتی مدلولات کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے کہ جسم انسانی کی سطح کے دو ایسے حصے مشکل ہی سے ملیں گے جو از روئے علم تشریح الاجسام ایک ہی جیسے ہوں۔ یہ حصے صرف عصبی اختلالات کی تقسیم و نوعیت کے لحاظ ہی سے مختلف نہیں ہوتے بلکہ ان میں ان حصوں کے لحاظ سے بھی اختلاف ہوتا ہے جو جلد کے نیچے پائے جاتے ہیں کسی جگہ ٹدی ہوتی ہے کسی جگہ چربی کسی جگہ عضلات ہوتے ہیں اور کسی جگہ رگلات۔ یہی اختلافات احساسات کی مقامی خصوصیات کے تفاوت کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ حیوانیات سے مقابلہ سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جب خارجی احساسات اور ان احساسات سے پیدا ہونے والی حرکات اس عضو پر تدریجی تفرق پیدا کرتے ہیں جو دراصل متجانس و مناسب تھا تو یہ تفاوت کس طرح ترقی پذیر ہوا۔ ایک کی سطح پر دو مختلف نقاط میں اس قسم کے اختلاف کی کوئی بنا نہیں۔ لیکن اگر یہ کہہ چکر کھانے لگے تو پھر ہمارا یہ بیان صحیح نہیں رہتا، اور اگر یہ چکر کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے محور کی سمت میں آگے اور پیچھے کی طرف حرکت بھی کرتا ہے

قویہ بیان اور بھی زیادہ غلط ہو جاتا ہے۔ پسند یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ جسم کے ہر بلا واسطہ طور پر قابل تمیز حصے کے مقابلے میں ایک مقامی علامت ہوتی ہے، ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ کسی خاص وقت میں اس سلسلہ کا صرف ایک حصہ صراحتہً وضاحت میں آنا ضروری ہوتا ہے لیکن کوئی شخص یہ کہے گا، کہ ایک حصہ دوسرے ہاتھ یا چہرے کے ایک حصہ کے ساتھ کسی صورت میں بھی شلسل محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی علامات میں ہمیشہ غیر متغیر باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا، کہ دو شلسل علامات ایک دن تو ناقابل تمیز معلوم ہوں، اور دوسرے دن یہ بالکل تمیز ہو جائیں۔ اس تمیز و تفریق کا امکان احساس کے محض حجم میں صرف اس وجہ سے پایا جاتا ہے کہ یہ مقامی علامات کی صورت میں بتدریج متفرق ہو سکتے ہیں۔

مختصر یہ کہ اگر اس طرح کا تفرق فی الواقع پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے پاس ایسے احضارات کی کثرت ہے، جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں، جو ایک ہی وقت میں حاضر ہونے والا ذمی دست سلسلہ بناتے ہیں،

لیکن بعض امراض میں ہوتا ہے، کہ مریض ایک احساس کو صبح کی مخالف طرف تقسیم کرتا ہے، لیکن اس کا یہ مقام صبح کے مقام کے تناسب ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی مشاہدہ ہوا ہے کہ جو لوگ دونوں ہاتھوں کی احساسات کے ساتھ کام کر سکتے ہیں ان کو دائیں بائیں کی تمیزیں معمول سے زیادہ دقت ہوتی ہے، داخلی احساسات میں یہ غلطیاں کبھی بھی نہیں ہوتیں۔ یہ واقعات مقامی علامات کے وجود کی شہادت کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ (مصنف) سلسلہ مشق کی وجہ سے ہماری نام نہاد ”مکانی حس“ کی اصطلاحات اس بیان کے متناقض نہیں۔ برخلاف اس کے یہ تمام واقعات استداویت کے افتراق کو ہمارے مکانی تجربے کا ایک نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ اصطلاحات تناسب مقامات میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہیں اگرچہ مشق صرف ایک پہلو ہوتی ہے (مصنف) سلسلہ ڈاکٹر (Rivers) اور ڈاکٹر ہیڈ (Head) کا تقسیم صعب کے شلق و کچھ اور بہادرانہ انسانی تجربہ میں عقیدہ کی تائید میں ہے کہ مقامی علامات اسلئے غیر متفرق استداویت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ان ڈاکٹروں کی عجیب و غریب اصطلاحات یعنی Protopathic Epieritic احساسات بہت کچھ ان اور میں نہیں (مصنف) سلسلہ اس قابلیت ہم احساسات کے لئے کچھ حجاب ہم نہیں (مصنف)

اور جو آپس میں بعض مقررہ و غیر متغیر تعلقات رکھتے ہیں۔ انفعالی لمس
 اسی طرح کے تجربے کی ایک مثال ہے جسیم کو ماننا پڑتا ہے کہ مکان بھی
 اسی طرح مقامات کے مابین و مقررہ سلسلہ پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن آپس میں
 اس کے علاوہ حرکات کا مکان بھی شامل ہوتا ہے، بعض مقامی علامات
 کے سلسلہ میں اس طرح کوئی پسند نہیں ہوتی۔ اس کو ہم ایک مسئلہ
 کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ”بھری ہوئی جگہ“ کا احضار صرف اس وقت
 مہیا کر سکتا ہے، جب اس کی مختلف مقامی علامات فعلی لمس کے ساتھ منظم
 طور پر ملت و مختلف ہو جاتی ہیں، یعنی یہ کہ جب ان حرکات و اتصالات
 کا تقابل ہمارے تجربے میں آ جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس وقت اس
 ملا کو صرف مکان کی صورت میں تصور کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم اس وقت
 اپنے ان حرکی تجربات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں، جن سے ہم نے
 اس کی تفتیش و تحقیق کی ہے، لیکن تاہم ہم اور اک مکان، اور اس
 اور اک کے عنصر کے فرق کی ایک شبہ اس طرح قائم کر سکتے ہیں کہ ہم
 جمیم و خلی احساسات اور جمیم سطحی احساسات، یا جسم (بحیثیت جاندار
 مضبوطی کے) عام احساس، اور اس جسم (بحیثیت ممتد) کے اپنے اور اک
 کا مقابلہ کریں۔ یا ہم اسی فرق کو یہ کہ کر بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ امتداد
 ”ہاں“ اور ”وہاں“ کے فرق پر دال ہوتا ہے، اور امتدادیت کا اشارہ
 ایک خاص ”سہر جاتی پن“ کی طرف ہوتا ہے۔

اگر مکان کے کسی تخیالی نظریے کے لئے امتدادیت کا یہ تصور
 ضروری ہے تو یہ بات عجیب معلوم ہوگی، کہ اس وقت تک
 کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مکان
 کے علم کی اصلیت کی تحقیق میں ہم نے ہمیشہ مکان کے تصور کو
 پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مکانی حرکات کو جس صورت میں کہ مکان کو

ہم تصور کرتے ہیں، اس میں دو مختلف مقامات میں تمیز صرف جہاتوں اور بعض خطوط و زوایا کی علامتوں کی بنا پر ہوتی ہے بحیثیت اس کے کہ ان جہاتوں اور خطوط و زوایا کے لئے ایک خاص مقدمہ بنیادی مقام یا اصلیت کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔ ہمارے حرکی تجربات ان عناصر کی توجیہ کے لئے کافی ہیں لیکن یہ یقینی ہے کہ جب ہم غور کرتے ہیں، تو یہ سوال ہم کو پریشان کرتا ہے کہ یہ مقامات بحیثیت ”جگہوں“ کے، ان حرکات سے قبل کس طرح تمیز ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے وہ مقامات مختلف بنتے ہیں؟ اور یہ کہ اگر یہ تمیز نہیں ہوتے تو حرکات کی مکانی تاویل کس طرح ہوتی ہے؟ اس طرح ہم پھر مقامی علامات کی طرف عود کرتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ جس رابطے کو ہم غائب سمجھ رہے تھے وہ ان واقعی تجربات سے مٹتا ہوتا ہے جو ہم کو اپنے جسم سے حل ہوتے ہیں، جہاں اور مقامات حرکت سے بے نیاز ہو کر یکساں مختلف ہوتے ہیں، یا مقامی علامت رکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایسے مقامات کو حرکت کے بغیر مکانی نہیں کہا جاسکتا، لیکن اگر ان مقامات میں اس فرق کے علاوہ جو حرکت سے ہوتا ہے کوئی اور فرق نہ ہوتا، تو پھر ہم اس حرکت کو بھی مکانی نہ کہہ سکتے۔ اگر ہم غبارے میں اڑ رہے ہوں، اور فضا کھراؤ ہو، تو ہم اپنے نقل مقبالم کو اتنا ہی محسوس کریں گے، جتنا کہ اس وقت جب یہ غبارہ ایک جگہ ٹھہرا ہو۔ اسی طرح اگر ہم باد کے زور سے ایک جگہ سے دوسری جگہ اڑتے ہیں، تو ہم کو ان جگہوں کا بحیثیت مقامات محسوس ہو سکتا ہے، اور ہم ان محسوسات کو خصوصیات کہہ بھی سکتے ہیں لیکن ہم اپنا سفر نامہ لکھ کر اوروں کو ان مقامات تک طبعی طور پر پہنچنے کے لئے راستہ نہیں بتا سکتے۔

جسے اب ہم اس اطلاع کی ہم رسائی میں حرکت کی کارائیداری پر غور کر سکتے ہیں۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ ہم اس عمل پر غور کر سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس سلسلے کے حضرات مکان کے حرکات میں تبدیل

ہوتے ہیں جو دراصل غیر ذمی ابعاد تھا۔ اس غور و فکر میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ اس سلسلے سے ایک ہی مقامی علامات رکھنے والے دو ارتساعات کی ہم احضاری کی ناقابلیت مدلول ہوتی ہے، تاہم یہ نہ صرف مختلف حجم کے احساعات بلکہ اس احساس کے احضاریں بھی مانع نہیں آتا، جس میں تمام سلسلہ بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کی وہ حالت ہے جب ہم گرم پانی سے نہاتے ہیں (ربین) جو اس چیز کا مقابل ہے جس کو ہم نے ”سلسلہ جانی پن“ کہا ہے۔ اس سلسلہ بر خلاف نفس حرکی عنصر کے متعلق پہلی اہم بات یہ ہے کہ مساوی تحریکی یا حراحت احضارات ح ۱، ح ۲، ح ۳..... ح ۴ کے متعاقب سلسلہ ناقابل ہم احضار اور تغیر ہوتے ہیں یہاں ح ۱ ح ۲ کے ساتھ حاضر نہیں ہوتا، اور ح ۳ سے ح ۴ تک ح ۲ اور ح ۱ سے کڑے بغیر پہنچنا بال ناممکن ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ صرف اس واحد سلسلہ سے ہم کو ان ارتساعات کے ناقابل تغیر تعاقب کے علم کے سوا اور کچھ حاصل نہیں، جن کو پیدا کرنا ہمارے اختیار میں تھا۔ اگر ہم ح کے سلسلوں کو وضعی علامات کہیں تو ان کا اور مقامی علامات کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ دونوں کے دونوں ناقابل تغیر ہیں، لیکن ایک کی خصوصیت تعاقب ہے اور دوسرے کی ہمزائیت ایک سے مقام بالقوہ مکان سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے سے مکان بالقوہ بغیر مقام کے اسی وجہ سے ہم دونوں کو محض علامات کہتے ہیں۔ لیکن جو حرکات کہ جسم کی نفیثش میں لازمی ہوتی ہیں ان کے دوران میں یہ موقعی علامات ان فعلی و انفعالی لمس کی وجہ سے نئے معنی اکتساب کر لیتی ہیں جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ ان حرکات کی وجہ سے ان سلسلہ پائنکارے (Poincare) اس کو ”ابتداء ہے روپ“ کہتا ہے۔ اس کو ذی ابعاد ثلاثہ مکان کے صریح ہم معنی سمجھنا، ہمارے مکانی تصورات (Concepts) کی اس وقت پیش بینی کرنا ہو گا جب ہم نے مکانی ورثا کے درجہ تک بھی ترقی نہیں کیا اس کی ذی ابعاد مشی مکان کے ہم معنی سمجھنا استداویت کے سنو ہی کو غلط سمجھنا ہو گا (مصنف) Auxilio-motor Positional signs چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہر وقت کے ایک جگہ کا مقام معلوم کیا جا سکتا ہے بغیر اس کے اس کا سین جملہ فیہ معلوم ہو اور بالعکس و عکس

(۴) واقعی مقام اور مکانی اخافت کے احضارات صرف اس مرکب میں ہوتے ہیں، جو اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مکان اگرچہ ایک شریک الوجود سلسلہ سمجھا جاتا ہے، تاہم یہ ہر جاہلیت کے خیال کو قبول نہیں کرتا۔ دو مقامات لے اور لے بالضرورت شریک الوجود دہونے چاہئیں، لیکن جب تک کہ ہم اپنے آپ کو ان دونوں پر ایک ہی منوں میں موجود تصور کرتے ہیں، اس وقت تک حقیقی منوں میں تمیز مقامات نہیں بنتے۔ لیکن اگر ڈب اور ڈب دو ارتسامات ہوں، جو ہاتھ یا بازو کے دو مقامات لے اور لے پر پروکار کے دوسرے رکھنے سے پیدا ہوتے ہوں اور لے پر انگلی رکھ کر اس کو لے کی طرف حرکت دیں تو ہم تو ڈب، ڈب، ڈب، ڈب سلسلہ کا تجربہ ہو گا۔ یہ لے اور لے کو مقامات میں بدل دیتا ہے اور ڈب اور ڈب میں بحیثیت مواضع علیحدگی کا تعلق نہیں، بلکہ متعین فاصلے کا تعلق پیدا کرتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے مرکب کو علامات کے ذریعے سے شاید اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

یہاں پہلی سطر لمبی سلسلہ کے ایک حصے کو ظاہر کرتی ہے جس میں
 ڈب اور ڈب میٹر انفعالی لمس ہیں جو مجموعی سلسلہ کے مدہم احساسات کے ساتھ
 حاضر ہوتے ہیں، اور یہ مدہم احساسات غصہ، "جسمانی حس" میں شامل ہوتے
 ہیں۔ تفتیش کرنے والی انگلی کے فعلی لمس کو ظاہر کرتی ہے اور پ

ہیں فعلی لمس کے مقابل حرکی احساس کو بحیثیت ایک ”صنعی علامت“ کے مستحضر کرتی ہے، باقی سلسلہ اس وقت فی الواقع موجود نہیں، لیکن اس کا گزشتہ تفتیشات سے اچھا کیا جاسکتا ہے۔ اے ت ت ت، اور پ پ پ سے ظاہر کیا گیا ہے۔

جب حرکات کے سلسلہ کے ساتھ فعلی لمس بغیر انفعالی لمس کے موجود ہوں تو خود ہمارے جسم اور خارجی اجسام کی تفریق پیدا ہوتی ہے۔ جب اس سلسلہ کی ابتدائی حرکت کے ساتھ فعلی و انفعالی، دونوں لمس ہوں، اور آخری حرکت میں صرف فعلی لمس ہوں، اور درمیانی حرکتوں میں ان میں سے کوئی بھی نہ ہو، تو ہم کو ایسے جسم اور خارجی اجسام کے درمیان خالی مکان کا احضار حاصل ہوتا ہے، لیکن یہ اس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ ان درمیانی حرکات کے ساتھ ساتھ اتصالات کے کثیر الوتوع تجربے کی وجہ سے ہم تمام حرکت کو، نہ صرف بحیثیت محض تعاقب، بلکہ بہتیت نقل مقام سمجھنے ابھی معلوم نہ کر لیں۔ اس طرح فعلی لمس کی تو خارج ہو جاتی ہے، اور صرف انفعالی لمس صحیح معنوں میں مقیم کئے جاتے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایک ارتسام کی ”مقامیت“ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی، جب تک کہ دوسرا ارتسام شروع نہ ہو جائے۔ یہاں ہم کو احتیاط کرنی چاہئے، کہیں ایسا نہ ہو، کہ ہمارے اس لازماً کافی کو ضمیمے سے یہ غلط فہمی پیدا ہو جائے، کہ ایک ارتسام کو مقیم کرنا بالکلہ اور خالصتہ معنی ہے ان مخصوص حرکات کے صدور، یا ان کے تحلیل تھے، جو انفعالی ارتسامات کے ایک مجموعہ کے ساتھ فعلی لمس کو شال کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ صرف اسی قدر کافی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسے مقام کا اقرار جو دیگر مقامات سے بے تعلق ہو، ایک تضاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ ”مقامیت“ مذکورہ بالا قسم کے بہت سے مخصوص تجربات پر موقوف ہوتی ہے، تاہم یہ ایک مصنوعی پسند اور نہیں، کہ ایک وقت میں اس کا صرف ایک حصہ مکمل ہو۔ یہ لازماً ایک ایسا نمودیر و نہ ہے، کہ اس کے تمام مختلف اجزاء

لمحاذاتین، وہاں ہی روابط، ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی اس وقت اس درجے آگے بڑھ چکی ہے کہ ہم ان مخصوص حرکات کو بھی تحلیل میں نہیں لاسکتے، جو ایک ارتسام کی ”مقامیت“ سے مدلول ہوتی ہیں۔ دو دیگر الفاظ میں اب وہ اس وضاحت کے ساتھ متخضر نہیں ہوتے، جتنے کہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم ان کو صادر کرنے کی نیت کرتے ہیں۔ گزشتہ تجربات ”باقی“ تو ہیں، لیکن محض ادراک میں یہ اس قدر ”ملطف“ ہو جاتے ہیں کہ ان کو محفوظ، یا مستحیل کہنا مناسب نہیں۔

ہمارے سب سے پہلے مکانی درکات کی تقریباً جلی نوعیت کے ضمن میں ”مقامیت“، ”تخریج“، ”جسمانی اشارہ“، ”مکانی اشارہ“ وغیرہ قسم کی اصطلاحات کے مروجہ استعمال میں ایک اور غلط فہمی سے متنبہ کرنا بھی مناسب ہو گا۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے، کہ جسم بحیثیت ممتد یا زیادہ عمومیت کے ساتھ کہنا چاہئے، کہ تمام خارجی مکان ”مقامیت“، ”تخریج“ یہ ایسے مکان کی طرف ارتقائات کو منسوب کئے بغیر کسی طریقے سے حاضر ہوتا، یا فرض کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب کو الماری میں اس کی جگہ رکھنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ کتاب ہو (۲) کتاب کے علاوہ الماری میں اس کی جگہ ہو، اور (۳) کتاب پر ایک نشان ہو، جس سے اس جگہ کا علم ہو جائے۔ لیکن ہمارے مکانی تجربہ کے ارتقا میں ارتقائات اور مقامات اس طرح الگ الگ حاضر نہیں ہوتے۔ ہم کو ایک ایسا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے، یا کم از کم ہم ایک ایسا ارتسام فرض کر سکتے ہیں، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، مقامات کی تخصیص کے بغیر بچا جاسکتا ہے، لیکن اگر اس کے مقام کی تخصیص کر لی جاتی

تو اس سے نئے مقامی علامت کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا جاتا اور یہی وہ معنی ہیں، جنہیں کوہنوش کر رہے ہیں یہاں لفظ ”علامت“ کا استعمال گمراہ کن ہے۔ ”موضعی عنصر“ (Topical Factor) بہتر اصطلاح ہوتی، بشرطیکہ ہم وضع اصطلاحات کا کام از سر نو شروع کریں، بہر کیف یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ مقامی علامت کا استعمال دفع اعتراض کے لئے ہو رہا ہے، نہ کہ حقیقت کو بیان کرنے کے لئے ہیں سے وہ اشارہ مل رہا نہیں لیا جاتا جس کی مدد سے مکان کے دیکھ میں احساسات کا مقام معلوم کیا جاتا ہے۔ ہمارے لئے یہ ان عناصر میں سے ایک عنصر کا نام ہے، جو، ذریعہ سے وہ دیکھ میں حاصل کیا جاتا ہے، اسی بیان کا اطلاق ”موضعی علامت“ پر بھی ہوتا ہے (مستند،

ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نئے اجزاء کی ترکیب سے ایک زیادہ
 بہت احضار کی تشکیل ہوتی ہے، نہ یہ کہ ایک دوسری مینر شے کا احضار
 ہوتا ہے، اور پھر اس میں اور ارتسام میں ایک ناقابل بیان رابطہ قائم
 کیا جاتا ہے اور نہ یہ کہ ارتسام کسی ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے
 جس کا حقیقی سنوں میں احضار نہیں ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ جسم بحیثیت
 ممتد نفسیاتی نقطہ نظر سے مخصوص مقامات رکھنے والے ارتسامات کے
 بغیر مرکب ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح تخریج کئے گئے ارتسامات (یا ایسے
 ارتسامات کی عدم موجودگی) مرکب کرتے ہیں اس چیز کو جس کا اور ایک
 ”بھروسے ہوئے“ (یا ”غالی“) مکان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ارتقا کے
 ایک اونچے درجہ تک پہنچنے، اور اسی طرح سے تقسیم کئے گئے، یا تخریج کئے گئے
 ارتسامات سے مختلف تخریبات سے قبل وہ مواد بھی مہیا نہیں ہوتا، جس سے
 اُس مکان کے مجرد تصور کی تشکیل ہوتی ہے، جو مکانی اشارہ کی اصطلاح
 سے مدلول ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات چونکہ خود اس درجہ پر ہیں، اس لئے
 وہ اس کو ارتقا کئے اُس سچلے درجہ میں شامل کرنے کی غلطی کئے ارتکاب
 کی طرف مائل ہوتے ہیں جس کی تکنیک و تخلیق کو وہ معلوم کرنے کی کوشش
 کر رہے ہیں۔

مکان کا بصری ادراک

(۶) ہم نے اس وقت تک مکان کے بصری ادراک کی تکنیک کو معلوم
 کرنے کی کوشش کی ہے۔ بصری ادراک، سوزوں و منطوم ہونے کی حد تک
 اس کو فرض کرتا ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو طولی جسامتوں کے ناموں، مثلاً
 ”اتمہ“، ”قدم“ وغیرہ سے ملتا ہے۔ اشیا کی ”مرغی“ یا ”ظاہری جاشیں“ صرف قابل
 لمس، یا ”حقیقی“ جسامتوں کے تعلق سے بامعنی بنتی ہیں۔ اس کے بغیر
 اس بصری ادراک کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، اس میں کوئی بات بہرہ

اور ابہام سے بُرا نہیں ہوتی (بوسلے) لیکن، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ قابلِ لمس اور قابلِ رویت، دونوں اشیاء پر صادق آتا ہے۔ یہ وہ انتقاد ہے جو مصنفات بوسلے کے مددِ دل ڈاکٹر فریڈ نے اس جملے پر کیا۔ یہ سچ ہے کہ ایک خاص قسم کی اضافیت نے جسامت کے لمبی اور بصری اور اک پر پر وہ ڈال رکھا ہے لیکن یہ سچ نہیں، کہ ان دونوں میں صرف درجہ کا فرق ہے حقیقت میں یہ جنس کا فرق ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رویت میں کسی چیز کی جسامت آنکھ سے اس کے فاصلے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ پس (جو اتصال پر بالضرورت ولالت کرتا ہے، اور جو فاصلہ کو خارج کرتا ہے) میں یہ چھوٹے والے یا چھوٹے گئے حصے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب دانست کے گرنے کے بعد ہم سوئے کے خلا کو پہلے زبان سے ٹٹوتے ہیں، اور پھر اسی کو اپنی انگلی سے معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن منفرد اجزاء پر بوسلے کا قول صادق آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک معلوم شدہ ایک مستقل معین جسامت رکھتی ہے اگرچہ یہ جسامتیں ایک دوسرے کے تعلق سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف آنکھ کے لئے کوئی معلومہ جسامت اس شے کی جسامت معلوم ہو سکتی ہے جو فی الواقع بہت بڑی ہے، یا بہت چھوٹی بہت بڑی تو اس وقت جب یہ شے قریب ہو، اور بہت چھوٹی اس وقت جب یہ بہت دور ہو لیکن "فاصلہ" بذاتِ خود، اور بلا واسطہ طور پر دیکھا نہیں جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاصلہ ایک خطا ہے جس کا ایک سرا آنکھ پر ہوتا ہے اور دوسرا سامنے کی طرف، اور اس لئے آنکھ پر اس کی وجہ سے صرف ایک نقطہ پیدا ہوتا ہے جو غیر متغیر رہتا ہے، یہ فاصلہ کم ہو یا زیادہ، یعنی یہ کہ جب تک کہ

سلج بوسلے جدید نظر یہ رویت بند ۲۔ آخری جلدیں بوسلے نے بہت جلدی کی ہے۔ اگر اس کو اپنے اس بیان کی اعتباراً آزمائش کرنے کا خیال آتا تو وہ اس کو اپنی کتاب کا ہی ملامت ہو جاتا (کیونکہ کتاب باب جدید آخری سے

ہم کو فاصلہ کا علم نہ ہو، ہم اس شے کی حسامت (سائز) کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ اس طرح فاصلہ انجام کار قابل لمس یا حرکی حسامت بن جاتا ہے۔ لہذا اگر بصری حسامت کی توجیہ و تاویل صرف قابل لمس حسامت کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، اگر کسی شے کی قابل لمس حسامتیں اس حصہ کے مطابق باہم بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہیں، جو تفتیش کرتا، یا متاثر ہوتا ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے معیار ہونے کا فیصلہ کون کرتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ ہمارے سہولت کرتی ہے۔ تجربہ بہترین چیز کو منتخب اور مکمل کرتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے جس کے لئے انفعالی لمس کی مقامی علامات اور فعلی لمس کی موضعی علامات بذات خود نہایت نفاسات کے ساتھ متدرج اور باہم بہت آسانی سے ملی ہوتی ہیں۔ یہ چیز ہمارا ہاتھ ہے۔ جو حصے قابلیت حرکت زیادہ رکھتے ہیں ان کی ”سکائی حس“ بھی بہت تیز ہوتی ہے اور جن حصوں میں قابلیت حرکت سب سے کم ہوتی ہے ان کی ”سکائی حس“ بھی سب سے زیادہ کند ہوتی ہے (فیورڈرٹ)۔ ان واقعات سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے کہ لمسی اور الہکی مکان کی تشکیل و تکمیل میں استداویت و قابلیت حرکت دونوں عناصر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

لیکن اگرچہ برکلی کا یہ قول صحیح تھا، کہ بصری ادراک علم ہندسہ کا اولیٰ منبع نہیں بن سکتا، تاہم اس نے اس چیز کو نظر انداز کر دیا، جس کو بعد میں ذیل دئے واضح کیا۔ یعنی یہ کہ اس کی مدد سے ایسا علم ہندسہ

ملے وجہ اس کی یہ ہے کہ منہ کے اندر کا مکان جس کا کین، یعنی زبان اس کو بھی طرح اور صحت کے ساتھ جانتا ہے، کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ اس کی داخلی حسوں اور اس کے داخلی الباد کا کوئی صحیح علم باہر کی برہمی دنیا کی حسوں اور الباد کے تعلق سے ہو سکتا ہے۔ یہ بات خود ایک جھوٹی سی دہانہ ہے۔ (ولیم جیمس) پرنسپلز آف سائیکالوجی، دوم ص ۵۱ (مضمت) Vierordt

سدا ہوتا ہے جو "لمسی اور اک" سے بالکل بے نیاز ہوتا ہے بقول ریڈل
 "مزیات کا علم ہندسہ" اور بقول ہمارے تحریرچی غلام ہندسہ ایسا ہی ہوتا
 ہے۔ اس کا ایسا نہ ہونا تعجب نہیں ہوتا، کیونکہ اکھ کے وہ امتدادیت
 اور قابلیت حرکت پائی جاتی ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے اور
 یہ امتدادیت و قابلیت حرکت نہایت نزاکت کے ساتھ تفرق ہوتی
 ہیں اور ان کے آپس میں بہت قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ شبکیے کی امتداد
 کا مقامی علامات کی صورت میں تفرق اس ارتقا کا اگلا درجہ ہے، جو
 روشنی کی ایک مخصوص قسم کی عام جلدی احساسیت کے تفرق میں شروع
 ہوا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پیشین بے شبکیہ کے زیادہ حصوں کی دیگر
 حصوں کے مقابلے میں زیادہ تخصیص پر شبکیے کا سب سے زیادہ مرکزی
 حصہ جو اس چیز کی فعلیت کا جواب دیتا ہے جس کو اس کے رنگ
 کی مناسبت سے "زر و نقطہ" کہتے ہیں، خاص حالات و شرائط (مثلاً
 روشنی کی مقدار، شے کی جسامیت وغیرہ) میں سہ رنگی ہوتا ہے اس طرح
 کہ اس کا حاشیہ دور رنگی ہوتا ہے اور اس کا محیط یک رنگی۔ پھر اس کے علاوہ
 اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ بات ہے کہ جس طرح ہم مرکز سے محیط
 کی طرف آتے ہیں اسی طرح اس احساسی تفرق کے نسبتہ نقطہ ان کے
 ساتھ ساتھ وضاحت و صحت میں بھی نمایاں کمی ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ
 اینٹ کا یکہ مرکز پر تو بلحاظ رنگ و شکل واضح ہوتا ہے، لیکن محیط پر جا کر
 ایک بے رنگ صہ بن جاتا ہے اور اگر اس میں حرکت نہ ہو، تو یہ بہت جلد نگاہ
 کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے۔ پھر لمسی کی طرح یہاں بھی سوال پیدا
 ہوتا ہے کہ ان متنازع فتوؤں میں کس کو مرجع سمجھا جائے؟ یہاں پھر
 جواب وہی ہے کہ مشق اس چیز کو منتخب اور نکل کرتی ہے جو سب سے
 اچھا کام دیتی ہے۔ اس طرح زر و نقطہ، بلکہ زیادہ صحت کے ساتھ
 کہنا چاہئے، کہ اس کے اندر ایک مرکزی خلا، جسے قعر مرکزی کہتے ہیں
 اکھ کی گویا انگلی بن جاتا ہے۔ اس کو "اکھ کی انگلی" کہنا کچھ نامناسب

نہیں، کیونکہ اگرچہ ایک قعر اور ایک انگلی میں کوئی وصف بھی مشترک نہیں، تاہم فعلی لمس میں انگلی کا کام، اور فعلی بصارت میں قعر، حرکتی کماکام بالکل ایک ہی جیسا ہوتا ہے۔ یہاں بصارت جسے اس کی معروضی تخریج سے مینر کرنے کے لئے جسمی میدان کھنا چاہئے، کا احضار بیک وقت ہوتا ہے اور اس کے مشمولات انفعالی طور پر وصول کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن جس جسم پر ہم فعلاً نگاہ جاتے، اور نظر کرتے ہیں (مثلاً شے کا نقشہ یا اس کی حرکت) وہ ایک متعاقب مسلسل سلسلہ بناتی ہے، اس سلسلہ کی ہر کڑی باری باری، آنکھ کی حرکت کی وجہ سے زبرد نقطہ پر آ جاتی ہے۔ لہذا اس قسم کی فعلی بصارت اور فعلی لمس کی مماثلت اس حد تک کامل ہے۔

لیکن بے ریڑہ جانوروں میں ایسا نہیں ہوتا۔ ان میں بالعموم آنکھوں کی حرکات نہیں ہوتیں، لہذا ہم کو اپنی موضوعی علامات کی تلاش نہیں اور کرنی چاہئے۔ ادنیٰ ترین عضوئے روشنی کے تغیرات کا جواب صرف اس طرح دیتے ہیں، کہ وہ اپنی عادت کے موافق اپنے تمام جسم کو روشنی کے اندر لانے، یا اس سے باہر لے جانے کی کم و بیش بے نیکی کا کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ہم تمام جسم کی انتہائی حرکات کو موضوعی علماً بفشل ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے مکان میں جسم کے مقام کو بدل دیا ہے، تاہم چونکہ خود جسم ہی وہ مرجع ہے جو مکانی احراز کے مدلول ہوتا ہے، لہذا اس حد تک اشیاء بعینہ اسی جگہ ہیں، جہاں وہ پہلے تھیں۔ یہاں حرکت کی تسین عام جسمانی

۱۔ بہ حرکات بحیثیت موضوعی علامت وہ خارجی حرکات نہیں ہوتیں جو پہلے ہی مکان پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ حرکی احاسات ہوتے ہیں جن کے مطلق ہم کو بعد میں باہر مضبوط سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فضلات جسم کی تطویل یا تقصیر اور اس سے پیدا ہونے والے آنکھ کے اندر کے دباؤ یا ہلات کے کچاؤ وغیرہ کے نفسی استلزامات ہیں (صفحہ ۲۱۵ دیکھو کتاب ذرا، باب ذرا، بندہ ۴)۔ (صفحہ ۲۱۵)

تکلیف سے ہوتی ہے اور یہ جہانی تکلیف وہ عضوی احساسات ہیں جو روشنی کے تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات میں بھی امتدادیت ہوتی ہے، لیکن اس ابتدائی درجے پر ان میں مقامی علامات نہیں ہوتیں اور اس لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جس میں ضمنی علامات تعلقات پیدا کریں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکانی ادراک کی شرط اولیں ہی مفقود ہے۔ لیکن جب یہ شرط ٹھیکے کے تفرقات کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے تو بصری ادراک ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف اس طرح کہ تمام جسم یا اس کے اعضاء کی حرکات اور ان تفرقات میں لزوم قائم ہو جائے۔

لیکن اعلیٰ بے ریڑ جانوروں کے کردار اور ان کی آنکھوں کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں متین شکلوں اور کمبشیت ایک بصری کل کے ماحول کا بصری ادراک بھی مفقود ہوتا ہے، حالانکہ یہ ادراک ریڑدار جانوروں میں موجود ہوتا ہے۔ صرف حرکت وہ چیز ہے جس کا مذکورہ بالا بے ریڑ جانوروں کو ادراک ہونا معلوم ہوتا ہے اور جس کے انکشاف کے لئے ان کی آنکھیں خاص طور پر بنائی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی بصارت کا مقابلہ اس بصارت سے ہوتا ہے جو شہلکے کے سب سے باہر کے حصے کی مدد سے ہمارے لئے ممکن ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ماکن اشیا کی مثالیں تمیز نہیں کی جاتی، لیکن جیسے ہی جسم کے تعلق سے اشیا میں حرکت ہوتی ہے ویسے ہی دونوں صورتوں میں توجہ ان کی طرف کشج جاتی ہے۔ لیکن بے ریڑ جانوروں کے آنکھوں میں زر نقطہ نہیں ہوتا، کہ اس کے اندر وہ ان مثالیں کو لے آئے اور اگر یہ نقطہ ہوتا بھی ہے تو آنکھ کی وہ حرکات نہیں ہوتیں جن کی وجہ سے یہ اس کے اندر آجائیں۔ ریڑدار جانوروں کی ادنیٰ اصناف سے قطع نظر کر لی جائے، تب بھی دو وجہ لانے والے جانوروں میں بھی بصری ادراک میں بہت زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس ترقی کے تین درجے ہوتے ہیں:-

۱) محیط اکل، یا نیچے، بصارت جیسی کہ خرگوش میں ہوتی ہے جس کی آنکھیں اس قدر ایک طرف کو ہوتی ہیں کہ وہ ایک چیز کو دونوں آنکھوں سے تقریباً بالکل نہیں دیکھ سکتا۔ (۳) انسان اور بندروں کی ”مجسمی بصارت“ انسان اور بندروں کی ساکن آنکھوں کے محور متوازی ہوتے ہیں اور دو چشمی میدانوں کے حاشیوں کے سوا تمام حصوں کو اور اگلا ایک ”ٹھوس“ میدان میں ملا جلا جاسکتا ہے۔ ان اطراف کے درمیان مختلف درجے ہوتے ہیں (۲) محض دو چشمی بصارت جس طرح آئیں اطراف سے سہٹ کر سامنے کی طرف آتی جاتی ہیں اور اس کی وجہ سے بصری محوروں کا اتساع برابر کم ہوتا جاتا ہے اسی طرح یہ بصارت کامل ہوتی جاتی ہے۔ بصارت کی ان تین قسموں کے مقابلے میں تین مختلف طریقے بود و باش کے ہیں۔ (۱) بے سبب سبزی خور جانوروں کا طریق بود و باش جن کی خوراک ساکن ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثروں کو ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ تمام افق میں کسی مقام پر اپنے دشمنوں کو معلوم کر لیں تاکہ وہ مناسب سمت میں بھاگ سکیں۔ (۲) ان کے دشمن گوشت خور جانور کا طریق بود و باش سبزی خور جانوروں کے خلاف ان کو ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ اپنی حرکات کو اپنے سامنے کے شکار کی حرکات کے مطابق بنائیں (۳) حیوانات کے رتبہ ادنیٰ کا طریق بود و باش جن کی شجری عادات اور انھوں کا بحیثیت آلہ قابضہ کے استعمال صحیح ”شکل پذیر“

Periscope ۱

Panoramic ۲

Stereoscopic ۳

۴ بلندی پر چڑھنے والے حیوانات مثلاً بکری کی آنکھیں زیادہ نمایاں اور مربع الحرت ہوتی ہیں پھر ان کے درمیان فاصلہ بھی بہت زیادہ ہوتا ہے (مصنف)

Plastic vision ۵

بصارت کا مقصد یہ ہے۔ اس بصارت کے بغیر ہماری دینی مہارت نامکمل رہتی ہے اور اس کا اکثر حصہ ناممکن ہے۔ اگرچہ ہر ”مجسمی بصارت“ میں دونوں آنکھیں استعمال ہوتی ہیں، لیکن اس کا عکس درست فرض نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے کہ دونوں آنکھیں ایک شکل کا ادراک مہیا کریں جس طرح دونوں کان ایک سسر کا ادراک مہیا کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ یہ شکل اذروئے علم ہندسہ ٹھوس مد رک ہو، جیسا کہ انسانی بصارت میں ہوتا ہے۔

اس تدریجی ترقی کا نفسیاتی آل قابل غور ہے۔ بقول ہلیم لسنر یہ مساوی ہے ایک درمیانی، یا سائیکلوپی، آنکھ کے کتاب کھولنے سے وہ حیرت انگیز اور انتہائی مہارت جو بعض اندھے کتاب کر لیتے ہیں طویل اور بہ ثبات قدم تربیت کی طرف منسوب کیا جاسکتی ہے جو دیکھنے والے افراد حاصل کرتے ہیں۔ (مصنف) اس قدر حیرت انگیز اور قابل غور عضویاتی آل بھی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ دونوں آنکھوں کی حرکات تمام اطراف کے لئے متطابق ہوتی ہیں اور ایک وقت مل جاتی ہیں۔ یہاں دونوں آنکھوں کی ان آزاد حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو شلڈرگٹ اور ہینس دو وچ پلانے والے جانوروں میں اب بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر شبکیہ کا وسیع رقبہ جس میں کام چلاؤ متحید ہوتی تھی اور جو اس وقت تک کافی تھا جب تک کہ بصارت محض پاسان کی حیثیت رکھتی تھی اب اس محدود تنگ رقبہ کے لئے جگہ خالی کر آئے جس کی تجدید سمجھ ہوتی ہے شبکیوں کا باقی ماندہ حصہ اب بھی پاسان ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اعلیٰ اور نام نہاد نقاطی بصارت تمام عضلات چشم کی بحیثیت ایک واحد آلہ کے مساومت کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ بصری تصاویر اب اس طرح نکلا جرتی ہیں جیسا کہ شروع میں چرتے تھے مطلب یہ ہے کہ وایاں عصب بصری پورا کا پورا، بائیں مخی نصف کمرہ میں ختم ہوتا ہے اور بایاں پورا کا پورا دائیں نصف کمرہ میں۔ اب یہ چراؤ صرف اوہا ہوتا ہے مسمیٰ یہ کہ ہر شبکیہ کے صدغی (Temporal) نصف کی نیابت دونوں مخی نصف کمرہ جات میں ہوتی ہے اور صرف انغی (Nasal) نصف کی نیابت مخالف اطراف میں ہوتی ہے۔ یہ تفسیر بھی تدریجی ہوتا ہے اور انزیرات کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ یہاں یہ قابل بیان ہے کہ جس چیز سے اس تمام طعف ساخت کی توجیہ ہوتی ہے وہ وہ کام ہے جو ساخت سرکام دیتی ہے یعنی صحیح ”مجسمی بصارت“۔ اسی میں کہیں حیاتیاتی اصول کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ دلیفہ ساخت پڑا ہوا ہے مصنف سے Cyclopean Eye

جس میں دونوں شبکیوں کے میدان اور دونوں آنکھوں کی متحدہ حرکات، مجتمع ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دو محیطی تشریحی آنکھوں کے متحدہ فعل سے ایک مرکزی وظیفی آنکھ مکتب ہوتی ہے، اور باقی رکھی جاتی ہے۔ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ نہ تو دوسری دیکھی جاتی ہے، نہ اس صورت میں جس میں کہ یہ ہر ایک آنکھ سے الگ الگ دکھائی دیتی ہے، تا وقتیکہ یہ آنکھ سے اس قدر زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، کہ دونوں آنکھوں پر اس کی تصویریں ایک ہی ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو یہ ایک مجسم تصویر دکھائی دیتی ہے، اور ہر ایک آنکھ اس تصویر کا آدھا حصہ مہیا کرتی ہے۔ پھر جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ کسی ایک آنکھ کے خط بصارت پر واقع نہیں ہوتی، لیکن جب اتنے فاصلے پر ہو، کہ دونوں آنکھوں کے خطوط بصارت متوازی ہو جائیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان کے درمیان میں ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں یہ جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہوتی ہے۔ جب یہ شے اس قدر قریب ہوتی ہے، کہ اس کے ارتکازی خطوط ایک دوسرے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان ارتکازی خطوط کے درمیانی زاوے کی تقصیف کرتا ہے، اور جو طبعاً نام نہاد نقطہ ربطاً بقوت پر ختم ہوتا ہے۔ یہ نقطہ دونوں آنکھوں کے نام نہاد نقطہ نظر کا درمیان واقع ہوتا ہے۔ اس طرح ایک شخص اپنی دونوں آنکھوں رہنمائی سے، ہٹاک کی سیدہ چلا جاتا ہے۔

جب ایک شے جو بالواسطہ اور اس لئے کم و بیش ناقص طور پر

Fixation line ۱۰

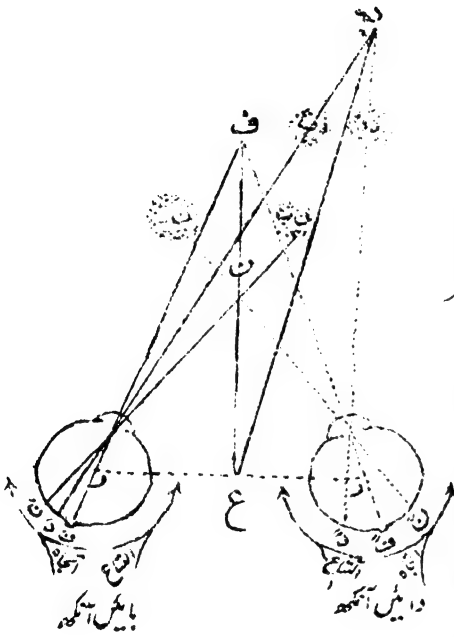
Orientation-point ۱۱

Rotation points ۱۲

۱۳ علیٰ حیثیت سے ہم آنکھوں کو ٹھوس کر، جات فرض کر لیتے، جو مضبوط خانوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سوا ان حرکات کے کہ ان کی حرکات نہیں کھینچیں، جس کے مرکز سے گزرنے والے مخصوص محور کے گرد گردش کی صورت میں ہیں (مضیف)

دیکھی جاتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے تو اس کی نصف
تثالات شروع میں مجتمع نہیں ہوتیں اور اس شے کے خاص خاص مقامات
میں ہونے سے ان کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جاسکتا ہے اور بہت سے
مقامات پر تو ان کو ذرا ہی مشق ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح
یہ دوہری تثالات نظر آتی ہیں۔ یہ دوہری تثالات یا تو اس چیز کے
دونوں طرف ہوتی ہیں جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، اور اس صورت
میں ان کا معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے۔ یا یہ دونوں اس چیز کے
ایک ہی طرف ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ان میں سے ایک مثال
دوسری کے مقابلے میں اس چیز سے قریب تر نظر آتی ہے۔ اب اگر
یہ مداخلت کرنے والی شے بہت زیادہ دور ہوئی ہے، تو دایں آنکھ
بند کرنے سے داہنی طرف کی دوہری مثال غائب ہو جاتی ہے اور
بائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں اس طرح ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، مگر یہ
دوہری تثالات کس آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب یہ انٹی شے اس شے
کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، تو یہ تعلقات
معکوس ہو جاتے ہیں یعنی دایں آنکھ بند کرنے سے بائیں طرف کی
دوہری مثال غائب ہوتی ہے اور بائیں آنکھ بند کرنے سے دایں اس
صورت میں تثالات کو درمقاطع کہا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں تو انھیں خود بخود
متسع ہو کر واضح اور واضح بصارت پسند کرتی ہیں اور دوسری
صورت میں یہ منبج ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ یہی نتیجہ پسند ہوتا ہے۔
اس کے ساتھ بصری عدسات کا آنکھ جو فاصلے کے مطابق بدلتا رہتا ہے
ایک ایسے مناسب اضطراب کی وجہ سے مضبوط ہو جاتا ہے جو ان
عدسات کی گولائی پر متصرف ہے۔ اس طرح وہ اصلی محیط اکل بصارت
جو ادنی درجے کے دو وضع پلانے والے جانوروں میں غائب ہوتی ہے

جس کی وجہ سے ایک ناقص طور پر مسیتین وسیع میدان حاصل ہوتا ہے
تین ابعاد میں حیرت انگیز مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔
اسی کی مدد سے ہم سولی میں تاکا ڈالنے یا کسی چیز پر نگاہ جانے کے
قابل ہوتے ہیں۔



اسی طرح شکل کی طرف رجوع کرنے سے یہ نتائج واضح
ہو جائینگے۔ ف دو چیز ہے جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے۔
حر ایک دور کی چیز ہے اور ن قریب کی۔ یہ تینوں
اشیا علیحدہ علیحدہ اور کاغذ کی سطح پر ہیں۔ ف
کی نصف مثال ف اور ف ان جھوٹے
چھوٹے گروہوں میں پڑتی ہیں جو گویا قعر مرکزی
کے قاعدا میں اسی وجہ سے ف واحد مجسم اور سولی یکن
کی سمت میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ لکیر یہاں جسم کی کوئی
سطح پر واقع ہے اور نقاط ف اور ح کو ملاتی ہے۔
ع نقطہ ہی کو نقطہ مطابقت کہتے ہیں وہ چیز کا
نازل دو خطوں ف اور ن کی باہمی جھکاؤ سے
ہوتا ہے اور یہ جھکاؤ آنکھوں کی انفرادی حرکت سے
پیدا ہوتا ہے۔ ح اور ح اور ح کی
غیر تقاطع دوہری مثال ہیں اور یہ نصف

مثال، علی الترتیب نصف مثال د اور د کے مقابل ہیں جن کی "تخریج" کی جاتی ہے۔ ح
پر نگاہ جانے کے لئے آنکھ کو اس محور کے گرد گھومنا پڑتا ہے جو کاغذ کی سطح کے ساتھ زاویہ قائم بناتا
ہے اور گردش نقطہ میں سے گزرتا ہے۔ یہ گردشیں ان جنوں میں جاری رہتی ہیں جن کو تیر کی علامات سے
ظاہر کیا گیا ہے۔ ان سمتوں کی تقسیمیں انہیں اس تیر سے ہوتی ہے جس پر احتجاج کیا گیا ہے اور
وہیں آنکھ میں اس تیر سے جس پر الشاع لکھا ہے۔ دونوں آنکھیں باہم مل کر بہت کم متوجہ ہوتی
ہیں۔ یہ گردشیں اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ دوہری مثال قعر مرکزی میں
بقیہ برصغہ دیگر

تاسم یہ فرض کرنا غلط ہو گا، کہ ایک چشمی بصارت ان تجربات سے
 ملجود ہو کر فاصلے کے ادراک کے لئے ناگانی ہے جو دونوں آنکھوں
 کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص کہ پیدائشی ایک چشم ہے، وہ بھی
 اس تغیر پذیر "توحیق" میں تغیر پذیر عمق تک کوئی نہ کوئی اشارہ پالتا ہے
 جو چند آنکھوں سے لے کر چند فیٹ تک کے فاصلے کے اندر واضح بصارت
 کرنے لئے ضروری ہے۔ لیکن ان حدود سے باہر سمیر کے یہ اقص ذرائع
 بھی بیکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب وہ شے یا اٹھ کر حرکت کرتی ہے تو شبکیہ
 پر اس کی مثال کے نقل مقام کی شرح اور اس شے کے فاصلے میں
 نسبت منکس ہوتی ہے۔ لہذا جب تک کہ شرح کا یہ تغیر محسوس ہوتا ہے
 اُن وقت تک یہی فاصلہ کا ایک اشارہ بن جاتا ہے۔ ادنیٰ درجے کے
 ریڑھ دار جانوروں میں انھیں اطراف میں ہوتی ہیں اور اس لئے ان کی
 بصارت زیادہ تر محیط اکل ہوا کرتی ہے۔ ان میں یہ ذرائع ایک طرح
 کی مجسمی بصارت ہیا کرتے ہیں جو تنگ حدود کے اندر بہت زیادہ
 معین اور ضمیم ہوتی ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو مرغی کے سر کو ذرا سا
 اونچ کر کے ٹھونک مارنے میں ملتی ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے

بقیہ حافیہ صفحہ گزشتہ۔ یہی آجائیں لہذا جب دوسری مثال حرمیں غم ہو جاتی ہیں تو خطا مطابقت
 ع درجہ پر کے اس زاویہ کی تصنیف کرتا ہے جو دو نئے خطا مطابقت کے لئے بنتا ہے۔ ان نئے خطا
 کو ہم نے اپنی شکل کو سادہ کرنے کی غرض سے ظاہر نہیں کیا ہے۔ ان حادوں ج مقاطع
 دوسری مثال ہیں جو ان مثال کے مقابل ہیں جن کی "تخریج" کی گئی ہے۔ اگر ہم جائے
 فن کے ن پر نگاہ جائیں، تو دونوں آنکھیں بہت زیادہ متبہ ہو جاتی ہیں جیسا کہ تیر کے ان مثال
 سے معلوم ہوتا ہے، جن پر التجا لکھا ہے۔ یہ اتجاہ اس وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ دوسری
 مثال ان پر اگر ایک دوسری میں غم ہو جاتی ہیں۔ یہاں مطابقت ع ان اس کو ظاہر کرتا ہے جس
 کہ کس مثال بھیجی جاتی ہے۔ اور نئے ارتکازی خطا کا جھکاؤ کے فاصلہ کی علامت (مصف) Accomodation
 لے لیکن ہند سے میں یہی طے بھی اقص نہیں ہوتی۔ ہند سے کی آنکھ کو تو رفتی آنکھ کہا گیا ہے جس میں اس کی آنکھیں
 ایک (Pecten) ہوتا ہے جو کہ انضباط کے تیزات کو بہت جلد محسوس کرتا ہے (مصف)

کہ دانہ جس پر وہ مرغی چھونک مار رہی ہے اس طرح مرغی کی نگاہ سے غائب ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی چونچ درمیان میں حائل ہو جاتی ہے۔ پھر ان ریڑ و ار جانوروں کی آنکھوں میں جنسی قمر کے وجود کی بھی کافی شہادت موجود ہے۔ اس طویل ارتقا کا آخری چل یہ ہے کہ آنکھوں کی حرکات ثانوی درجہ اختیار کر لیتی ہیں، حالانکہ ہم نے فرض کیا ہے کہ یہی حرکات نقاطی اور محسوسی بصارت کی تکمیل کا ابتدائی ذریعہ ہیں۔ اب ہم شے کی مثال سے آنکھوں کی ان حرکات کو معلوم کر لیتے ہیں جن کو ہم نے براہ راست معلوم نہ کیا تھا۔ پھر ایک "چٹک" برق یا "بشم شرار" اب محسوسی بصارت کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اگرچہ اس وقت آنکھوں کی حرکات خارج از بحث ہوتی ہیں لیکن بصری اور اک کے تخلیقی یا تجربی نظریے کو میناک کرنے کے لئے ان نتائج کی طرف مراعہ کرنا بالکل غیر منطقی طریقہ ہے، کیونکہ صرف اسی نظر سے اس کی توجیہ ہوتی ہے۔

Macular Fovea lateralis
 برقی شرار کی طرف متوجہی و ردیکہ کرنا بند کرنے میں ہم کو ابدی مثال کی ایک دنیا دکھائی دیتی جو نتیجہ ہوتی ہے اس بات کا کہ اس شے پر نگاہ پوری طرح جمی تھی، اور نگاہ کے اس جامد کا نہ ہم نے مشاہدہ کیا اور نہ یہ عمدی تھا (مضف) تاہم اگر یہ نظر کام کا بتلا جاتا ہے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا کہ امتدادیت ایک انتہائی واقعہ ہے۔ حالانکہ لٹن نے پہلی غلطی یہی کی تھی، کہ اس کو نظر انداز کر دیا تھا اور پس ننگ کی قابلیت و یاقوت اسی میں مضمر ہے کہ اس نے اس کو تسلیم کر لیا تھا۔ بد قسمتی سے وہ ولیم جیمس کی طرح اس میں بہت مبالغہ کرتا ہے۔ وہ شے کے ہر نقطہ میں سن حث ہی طول عرض و عمق کی قیمت فرض کرتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مکان کو اور کاروشنی گرمی یا سردی کے ہم پل سمجھتا ہے۔ یہ خیال نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل حمایت ہے جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں نیز یقایت کے بارے میں مکان نہیں ہوتا، بلکہ امتدادیت ہوتی ہے اور امتدادیت کے ہوتے ہوئے ہمارے پاس صرف امتدادیت ہی نہیں ہوتی بلکہ مقامات بھی ہوتے ہیں جو حرکت پڑا لٹ کرتے ہیں اور جو ہمارے علم میں صرف اس حرکت کی وجہ آتے ہیں (مضف)

اشیاء کا وجدان

(۶) اب ہم اشیاء کے وجدان، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، "عالم خارجی کے اور اگل" کو لیتے ہیں۔ ایک نارنگی، یا موم کے ایک ٹکڑے کے درک ایسے مرکب درکات میں مسد درجہ ذیل اجزا متمیز ہو سکتے ہیں، اور پسد کی جاتی ہے کہ نفیات ان کی توجہ کرے گی۔ (۱) شے کی حقیقت، (۲) اس کا ٹھوس پن، یا قرار فی المكان، (۳) اس کی وحدت اور اس کا ترک، (۴) اس کا استقلال، یا کھنا چاہئے، کہ زبان میں اس سلسلے اور (۵) اس کی جوہریت اور اس کی صفات اور قوتوں کا تعلق۔ اگرچہ واقعہ یہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ متمزج ہوتے ہیں، تاہم انچ علیحدہ علیحدہ غور کرنے سے ہماری بحث زیادہ واضح ہو جائیگی۔

۱۔ واقعیت اور حقیقت میں سے ہر ایک اصطلاح کے ایک ذرا معنی ہیں۔ چنانچہ جو چیز کہ مادی ہونے کے معنوں میں حقیقی ہے وہ اس چیز کی ضد ہے، جو ذہنی ہے، اور موجود، یا واقعی ہونے کے لحاظ سے یہ غیر موجود کی ضد ہے۔ پھر جو چیز واقعی ہے، وہ اس چیز سے میسر کی جاتی ہے جو محض ممکن ہے، لیکن یہاں حقیقی یا واقعی سے ایک ذرا سے فرق کی گنجائش رکھ کر (کیونکہ "واقعی" حرکات و واقعات کے لئے زیادہ مناسب ہے) وہ چیز مراد لی گئی ہے جو جس سے حاصل ہو، یا جس کا حصہ ہو۔ اس کے مقابلے میں وہ چیز ہے جو خیالی ہے، یا جس کا انتھار ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی اس کے اصلی نفسیاتی معنی ہیں، یا کم از کم انگریزی فلسفے میں یہی معنی مروج ہیں، اور اس فلسفے پر نفسیات کا رنگ بہت غالب ہے۔ اس خصوصیت کی بحث کو

لے چنانچہ (آگ کہا ہے: "ہمارے سادہ تصورات (یا ہماری اصطلاح میں افعالات) ارسا")

اس وقت تک کے متوی رکھنا بہتر ہوگا، جب ہم تھیل پر غور کریں گے یہاں
 صرف یہ دکھانا کافی ہوگا، کہ حقیقت، یا واقعیت، ایک ایسا واحد
 منیر عنصر نہیں، جو رنگ یا ٹھوس پن کی طرح ان دیگر عناصر پر مستند
 ہوتا ہے، جو کسی چیز کے متف احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ نہ یہ ان
 عناصر میں اس طرح کا خاص تعلق ہے جیسا کہ جوہر و صفت میں ہوتا ہے۔
 وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں حقیقی اور خیالی، اور واقعی
 اور ممکن آپس میں مشابہت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ایک مستحضر گلاب کے پھول اور
 حاضر گلاب کے پھول دونوں میں تمام عناصر یا صفات اور ان عناصر
 کے باہمی اضافات ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔ اس فرق کا مدار ان عناصر کی
 ماہیت پر نہیں ہوتا، بحیثیت اس کے کہ یہ صفات یا اضافات ہیں، خواہ
 یہ حاضر ہوں یا مستحضر۔ اس کا مدار اس پر ہوتا ہے جس سے اس چیز
 کی صفات، یا ان صفات کے اضافات کے احضار اور استحضار میں تمیز
 ہوتی ہے۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ یہ تفریق کچھ تو موقوف ہوتی ہے۔
 اس چیز کے احضار اور شعور میں دیگر احضارات کے تعلق پر، یعنی اس
 حالت پر جو یہ اس ذات میں پیدا کرتی ہے جس کا وہ احضار ہے۔ اس
 لحاظ سے ہم نہ صرف مثلاً، اولوں کی سادہ صفات، یعنی پھیکا پن، سختی
 اور ٹھنڈک کے احضار و استحضار میں فرق معلوم کر لیتے ہیں، بلکہ ان کے
 بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تاہم جتنی ہو لے ہیں، نہ کہ وہی و خیالی، کہ حسب مرضی پیدا ہوگیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ
 ذہن۔۔۔ خود اپنے لئے کوئی سادہ تصور پیدا نہیں کر سکتا، سوائے اس کے جس کو وصول ہوا ہے (مقالہ
 حصہ دوم) جو رکھ لے رہا ہے۔ ”وہ تصورات جن کو صالح عالم خود اس پیشکش و ترسم کرتا ہے حقیقی چیزیں
 کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتاً منضبط، واضح اور پایدار کم ہوتے ہیں،
 اس لئے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تمائیل کے نام سے موسوم ہیں
 جن کی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہیں“ (مبادی علم انسانی حصہ اول بند ۲۳) (مصنف)
 لے دیکھو گلاب بند (مصنف) لے دیکھو باب ہفتم بند (مصنف)

وجدان میں شامل ہونے والے مکانی و زمانی اضافات میں بھی فرق معلوم کر لیتے ہیں، اگرچہ ہمارا یہ عالم بہت کچھ نمایاں نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت، یاد، اُحیث، حقیقی معنوں میں، بذات خود کوئی چیز نہیں، بلکہ یہ ان تمام اجزاء کی خصوصیت ہے جو بعد میں آتے ہیں۔ علمانی زبان میں یہ ایک وجودی قضیہ ہے یعنی یہ دے دے یا یہ موجود رکھ دے اور اس قسم کا قضیہ ہر ادراک سے بدلول ہوتا ہے۔

(۲) اشیاء طبعی کا ٹھوس پن، یا ان کی ناقابل تہ خسل میں ہمارے خاص حرکتی احضارات، یا احساسات، کوشش، بالخصوص کار فرماتے ہیں۔ یہ ان نفسی حرکات میں بھی غالب نہیں ہوتے جن سے ہم کو مکان کا عالم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا بحیثیت موجود فی المكان، مفہوم پوری طرح اس وقت حاصل ہوتا ہے جب یہ حرکات روک جاتی ہیں یا یہ بہت زیادہ کوشش کے بعد ممکن ہوتی ہیں جس چیز کو ہم گرمی اور سردی، روشنی اور آواز، کہتے ہیں، اس کو طبعی اور قدرتی شخص حقیقی سمجھتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ ان کو معلومہ یا غیر معلومہ اشیاء کی ”طاقاتوں“ کا نتیجہ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن وہ خود ان کو اشیاء نہیں سمجھتا۔ شروع شروع میں تمام اشیاء، اس کے لئے خود اس کے اپنے جسم کی طرح، ذی جسم ہوتی ہیں اور خود اس کا جسم پہلی یا اصلی چیز ہوتا ہے۔ پھر ان اشیاء کا واضح وجدان صرف اس وقت ہوتا ہے جب فعلی لمس کوشش سے پیدا ہوتا ہے۔ جب میں چل کر افعالی لمس، بغیر اس کوشش کے، کافی ہو سکتا ہے، لیکن صرف اس وجہ سے کہ دباؤ کا اس کو تجربہ ہو چکا ہے اور دباؤ موضوعی تحریک، یعنی ارادی عضلی کوشش، پر موقوف ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتانا نفسیاتی دیکھی کا باعث ہو گا، کہ خارجی حقیقت، یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہتے ہیں ”مادیت“ کا اصلی و ابتدائی جزو نتیجہ ہوتا ہے

اس کوشش کی تخریب کا جو موضوع کی طرف سے مستین ہوتی ہے اور جس کی فراغت ہوتی ہے اور اس طرح جس کی بدولت ہم وجود فی المكان سے واقف ہو جاتے ہیں۔

پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ اس واقعیت کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ ہمارے جسم کی اوجہ جسم کے سامنے تسلیم کر کے جگہ خالی کر دے۔ یہ تو ناقابلیت ہم احضار کی ایک نئی مثال ہو گئی ہے مخالف کی فطرت کے لئے عقلی فراغت لازمی ہے۔ تاہم ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ان احساسی ارتباطات کا وجود بھی لازمی شرط ہے جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں عقلی کوشش بغیر ہر زمانہ احساسات اتصال کے اس فراہم چیز کا وضع احضار مہیا نہیں کر سکتی جو اس مکان میں موجود ہے جس میں ہم باہر نکالے گئے ہیں اور جس میں ہم رہیں جانا چاہتے ہیں نہیں بلکہ اس بھی زیادہ ہے کہ اس تجربہ کی ایک اور بہت زیادہ لازمی خصوصیت یہ بھی ہے کہ عقلی کوشش جس کی ابتدا موضوع کی طرف سے ہو رہی ہے ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت جب کسی ایسی چیز کے ساتھ اتصال ہو رہا ہو جو گویا ہمارے خلاف کوشش کر رہی ہے۔ خاص طور پر اہم وہ حالت ہوتی ہے جہاں یہ مخالف کوشش بھی خود ہماری ہی ہوتی ہے مثلاً جب ہم ایک ہاتھ کو دوسرے پر دلاتے ہیں یا ایک ہاتھ سے دوسرے کیپتے ہیں۔ جس طرح مسینس نے ٹھیک کہا ہے کہ یہ وہ تجربہ ہے جو اور تجربوں کے مقابلے میں خارجی طاقت کے شعور کی ترقی میں زیادہ مدد کرتا ہے۔ لیکن یہ کوئی "چیز" یو اے ماؤڈ شے کے اور کچھ نہیں۔ جن اجزاء کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں اور جن پر ہم اب تفصیلی بحث کرنے والے ہیں ان کے بغیر ہمارا نفسیاتی فرواد دیگر اشیاء کے وضع وجدان کے حصول سے قاصر رہتا ہے۔ (۳) خارجی اشیاء کے وجدان یا ادراک کے باقی ماندہ اجزاء میں سے سب سے پہلے تو ہم کو ان احساسی سطیحات کے زمانی و مکانی

اضافات پر غور کرنا ہے، جن سے یہ وجدان، یا ادراک، مرکب ہوتا ہے۔
یہ اضافات بذات خود کسی طرح بھی نفسیاتی حیثیت سے مستثنیٰ نہیں ہوتے۔
یہ موضوع کی غرض، یا ترکیب، یا تلامزم، کے نفسیاتی اصول سے اولاً اور زیادہ
بے نیاز ہوتے ہیں۔ لیکن یہ لازمی ہے کہ ارتسامات کا اعادہ ہو،
اور کم و بیش اسی صورت میں ہو، جس میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔
اس کے بغیر علم کی استرا نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ
احاسات کی تسلسل ابری، جس میں مادہ تو ہوتا ہے، لیکن صورت نہیں
ہوتی، سوائے ابری کے اور کچھ پسرا نہیں کر سکتی۔ ارتسامات کا ایک
سیلان بھی، جس میں یہ حقیقی، یا حواس سے پیدا ہونے والی، ترتیب
ہوتی ہے، اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ اس ترتیب کی
طرف توجہ اور اس کا حفظ بھی لازمی ہوتا ہے۔ کم از کم یہ لاپرواہی اعمال
نفسیاتی ہیں۔

یہ ایک عام واقعہ ہے، اور اسی لئے کچھ تعجب خیز نہیں کہ جتنے مختلف
ارتسامات ایک وقت ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں سے ہم تمام آوازوں
تمام رنگوں، تمام بوؤں، اور تمام لمسوں کو الگ الگ جمع نہیں کرتے۔ ہم
کرتے یہ ہیں، کہ اس مرکب کا تجزیہ کرتے ہیں، اور اس میں سے ایک خاص
آواز یا بو، کو منتخب کر کے، اس کو ایک خاص رنگ، لمس کے ساتھ
شامل کرتے ہیں، اور اس مجموعے کو کسی چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں۔
پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے، کم از کم ان لوگوں کے لئے جنہوں نے
تلامزم بالماثلت پر اٹنا زور دیا ہے، کہ مثلاً ہم برف کی سفیدی کو دیکھتے
ہیں، تو اور رنگوں کا اچھا نہیں ہوتا، بلکہ ہم اس کے بعد ٹھنڈک کی
توقع کرتے ہیں۔ اس عمل کا پہلا قدم تو یہ تھا، کہ ہم نے ایک ہی بھروسے
ہوئے، مکان میں ان مختلف و متعدد ارتسامات کو ایک وقت موجود
فرض کیا، جن کو ہم اس طرح اس جسم کی صفات سمجھنے لگتے ہیں، جو اس
مکان میں ہے، لیکن یہ قدم بالکل بے کار، بلکہ کہنا چاہئے کہ ناممکن ہوتا،

تا وقتیکہ ان اقسام کا بار بار اسی ترتیب میں اعادہ نہ ہو، اور اس طرح وہ قدیم مجموعے کی صورت اختیار نہ کریں، اور تا وقتیکہ ایک مجموعے کے ثبات و استقلال کے ساتھ ساتھ دیگر مجموعات اور عام میدان کے تغیرات موجود نہوں۔ بشرطیکہ ان کے تجربے میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ بلبل کی آواز گلاب کی اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے نہیں، جہاں سے کہ وہ آ رہی، لیکن گلاب کے پھول کی بو اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے ہے۔ اس قسم کے مرکبات و مجموعات نیز وحدتیں صرف اس وقت بنتی ہیں، جب ایک مجموعے کی نسبت معلوم ہوتا ہے، کہ یہ حیثیت کل اور دیگر مجموعات کے تعلق سے، اپنا مقام بدلنا ہے، اور یہ کہ یہ دیگر مجموعات کے نقل مقام سے بالعموم بالکل آزاد ہے۔ پھر اشیاء اکثر خود اپنے اندر ایک عالم رکھتی ہیں، اور ان کے مختلف اجزاء و اعضاء نہ صرف منیر صفات رکھتے ہیں، بلکہ یہ باقی کے اور اجزاء و اعضاء سے آزاد ہو کر حرکت کرتے، اور متغیر ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک ہی چیز ایک نقطہ نظر سے تو واحد ہوتی ہے، اور دوسرے نقطہ نظر سے متعدد۔ اس کی مثال ہم کو درخت میں ملتی ہے، جس میں قابل علیحدگی شاخیں ہوتی ہیں، اور میوے ہوتے ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ ایک شے کی وحدت حقیقی معنوں میں کہاں ہوتی ہے؟ یہ سوال یہاں قابل جواب ہونے کی حد تک، ہم کو زمانی تسلسل کی بحث کی طرف لے آتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا تمام تئیزات میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو نسبتاً مستقل و ثابت ہے۔ ہمارے جسم کی حیثیت مجموعہ بھی مستقل ہے، اور مجموعات کے میدان کے جزو کی حیثیت سے بھی۔ صرف یہی نہیں، بلکہ یہ تمام اشیاء کے مقابلہ میں غرض و دوسری کاسب سے زیادہ تسلسل اور مخصوص سرخص بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمارے قدم ترین لذات و آلام صرف اس پر، اور اس پر اثر کرنے والی چیز پر متوقف

ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ جسم ذات کی سب سے پہلی صورت بن جاتا ہے، اور یہی پہلا مقدمہ ہے استقلال اور فیوض کے تصور کا اس کے بعد ہماری ذات کا استقلال ان اجسام میں منتقل کیا جاتا ہے جو ہماری ذات سے اس بات میں مشابہت رکھتے ہیں، کہ جہاں تک بلا واسطہ تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، وہ بھی ایک جگہ سے دوسری جگہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں، اور ان میں بھی شکل و کیفیت کا جزئی تغیر ہوتا ہے جس طرح کسی جسم جسم سے دو علامتوں کے درمیانی حصہ میں ہم موجود رہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے کہنا چاہئے، کہ جسم مسلسل حاضر رہا، اسی طرح اس کے متعلق بھی فرض کر لیا جاتا ہے، کہ وہ بھی ہماری نگاہوں سے ادھل ہو جانے کے بعد مسلسل موجود رہا۔ ذات شاعر کو ہم کسی قدر مستقل کیوں نہ فرض کر لیں، یہ معلوم کرنا مشکل ہی رہتا ہے، کہ جسمانی ذات کے مجموعہ کے احضار کے بغیر ہم کس طرح اشیاء خارجی کے غیر سلسل احضار کو سلسل وجود میں تبدیل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ جواب ہو سکتا ہے، کہ چونکہ نفسی قوانین کی کار فرمائی سے ایک مخصوص مجموعہ کا دوسرا احضار پہلے مجموعہ کی مثال کے ساتھ محتاط ہو جاتا ہے، پس یہ اختلاط سلسل وجود کے تصور کو ”پیدا“ کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن یہ ادغام تو صرف ایک محضی عینیت کی بنا ہے، اور یہ کسی صورت میں بھی حقیقی عینیت کا محرک نہیں بنتا۔ اس مد تک الف دوسرے احضار، اور ج و الف کے مختلف وقتوں میں احضار کے درمیان کوئی فرق نہیں حقیقی عینیت میں کلی مشابہت شامل نہیں، جیسے کہ کلی مشابہت میں اشیاء کی ہویت شامل ہوتی ہے، برخلاف اس کے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک پسند وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ایک وقفہ کی کلی مشابہت، ایک واحد چیز کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے، اکثر یقینی ثبوت ہوتی ہے اس

بات کی کہ یہاں ہم کو دو اشیا سے تعلق ہے۔ لہذا اس طرح کی حقیقی عنیت کا ہم کو بلا واسطہ اور براہ راست تجربہ ہونا چاہئے، اور یہ تجربہ ہم کو پہلی مرتبہ جسمانی ذات کے مسلسل احضار میں ہوتا ہے۔ اس کے بغیر یہ متغیر احضارات کے درمیان تلازم سے ”پیدا“ نہیں ہو سکتی۔ بعد میں دیگر اجسام بھی اسی طرح انخاص فرض کر لئے جاتے ہیں، اور صرف اس کو ایک پسند اس پر ہم خواہ اس کا لحاظ سے نگاہ کریں کہ یہ ایک بڑی چیز کا جزو ہے یا اس حیثیت سے کہ یہ خود بہت سے اجزا سے مرکب (کھا جاتا ہے جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ زمان میں اس کی ایک ہی ابتدا ہوئی ہے۔ لیکن وہ کیا ہے، جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے، کہ وہ اس طرح شروع ہوئی ہے جو اب تک باقی رہتی ہے؟ اس سے ہم اپنے آخری جزو پر پہنچ جاتے ہیں۔

(۵) یہاں تک کہ ہم کو احساسی اور حسی احضارات کے مجموعات کی صورت میں اجتماع، اور ایک مجموعہ کے دوسرے سے تفریق سے تعلق تھا۔ اب اس مجموعہ کے اجزاء ترکیبی کے یا بھی اضافات پر غور کرنا باقی ہے۔ جو ہر خاصیت کے متضایف تصورات جو ہر میں صفات اور طاقتوں اولی صفات اور ثانوی صفات وغیرہ کی تفریق ان ہی اضافات کی طرف منسوب کئے جانے چاہئیں۔

اشیاء کے تمام اجزاء ترکیبی میں سے ایک جزو ہر جگہ موجود ہوتا ہے، یعنی وہ جس کو ہم نے اد پر طبعی ٹھوس پن کہا ہے یہی ٹھوس پن حالات کے مطابق عدم تدخل، خراست یا وزن کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اشیا، حرارت، رنگ، ذائقہ اور بو کے محاسن سے مختلف

۱۰ ثنائی اور اس کے ”خاص“ کی تفریق ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر حقیقی مقولات کے زیر عنوان فرید تفصیل کے ساتھ بحث ہوگی (دیکھو باب نینوئم بند ۶) پھر بھی چونکہ ان تصورات کی کچھ وضعی شہادت کم بیش ضابطہ دار سے درکات میں ملتی ہے لہذا اس پر یہاں بحث کر لینا بے وقوف نہ ہوگا (مصنف)

ہوتی ہیں، وہ مزاحم دباؤ اور مکان میں ہونے کے سحفا سے
مشابہ ہوتی ہیں۔ اسی صفت کی بناء پر ہم ہوا کو شے سمجھتے ہیں، اگرچہ
اس میں نہ رنگ ہوتا ہے نہ شکل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں سایہ
جس میں رنگ بھی ہوتا ہے اور شکل بھی، لاشے کا نمونہ ہے۔ یہ جزو تو
ناقابل تغیر ہوتا ہے، حالانکہ دوسری صفات غائب ہو جاتی ہیں، یا متغیر
چنانچہ شکل بدل جاتی ہے، روشنی کے غائب ہو جانے سے رنگ
اڑ جاتا ہے، ہوا کے رک جانے سے بوا اور آواز منقطع ہو جاتی ہیں۔
رنگ، حرارت، آواز اور بو کی صفات ہمارے لئے بلحاظ شدت،
زیادہ ہو جاتی ہیں، اگر ہم اتنا آگے بڑھ جائیں، کہ ایک خاص مقام
پر کسی شے کو لمس نہ کریں۔ اسی حرکت کے ساتھ اس کی بصری، باطنی
جسامت بھی بڑھ جاتی ہے۔ لمس کرنے کے وقت ایک غیر متغیر جسامت
معتد ہو جاتی ہے، حالانکہ دیگر صفات اور بصری جسامت کمترین ہو جی
ہیں۔ اس وقت اس چیز کی شکل، یا مقام، کو کوشش سے بدلتا پہلی مرتبہ
ممکن ہوتا ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اب ہم اس سوال کو
ما کو ان تمام صفات کا مستقر اور منبع سمجھنے لگتے ہیں، جو ہم اس میں
فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں مکان میں موجود ہونے والی چیز
جو ہر مادی بن جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے، کہ لوگ نے اس
بات پر اور زیادہ زور نہ دیا، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ ویکاروت
کی طرح وہ بھی تسلیم کرتا تھا، کہ یہی واحد احساسی مقدمہ اولی صفت
ہے بلکہ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہ کہا، کہ یہ "احساسی مقدمہ"
یکٹا ہے، اس وجہ سے، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہی واحد مقدمہ
ہے، جو موضوع اپنے آپ کو دیتا ہے یا کم از کم خود اپنی فعلیت سے
اپنے لئے حامل کرتا ہے۔ باقی سے حقیقی اجزائے ترکیبی جو ہر چیز
صرف خواص، یا صفات، پہنچتے ہیں یعنی وہ علامات ہوتی ہیں جن
کہ ہم اس کے وجود کی توقع کرتے ہیں۔

اور اک کثیت جزءِ ابا ز حضاری ہو کے

۱۔ لیکن درکات کے متعلق ایک اور بات ہے جس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے اگرچہ جو تفصیلی بحث اس سے پیدا ہوتی ہے اس کو مجبوراً ملتوی کرنا پڑتا ہے لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ سادہ ترین درکات بھی نہ صرف موجودہ تجربہ بلکہ گزشتہ تجربات کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ بقول
 ہس برٹ سینسر ان کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے کچھ استحضاری۔
 اس وجہ سے بالعموم کہا جاتا ہے کہ ہر اوراک میں جاذبے اور خفیل دونوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں کہنا پڑتا ہے کہ یہ بیان صرف اس وقت تک تسلیم کیا جاسکتا ہے جب تک کہ جاذبے اور خفیل کی اصطلاحات کے مبہم معنی لئے جائیں۔ کتے کے منہ میں خوراک کو منہر دیکھ کر پانی بھرتا ہے، لیکن ایک بلاخور کے منہ میں اس کے خیال ہی سے پانی بھرتا ہے۔ موسم بہار میں جب گلاب کا پھول دوبارہ پیدا ہوتا ہے تو ہم اس کی بو کو اتنے ہی یقین کے ساتھ شناخت کرتے ہیں جتنے کہ اس کے رنگ کی۔ لیکن جب یہ پھول غائب ہو جاتا ہے تو بہت کم لوگ اس کے بو کا احیا کر سکتے ہیں اگرچہ اکثر اس کے رنگ کا کافی وضاحت کے ساتھ احیا کر لیتے ہیں۔ اسی طرح ہر شخص وہ متعدد مرکب ارادی حرکات کر سکتا ہے جن کو صرف چند ہی ذہنا دوبارہ پیدا کر سکتے ہیں یا جن کو فی الواقع صادر کئے بغیر بیان کر سکتے ہیں۔ اور نہ

۱۔ باب ہفتم اسناد ۱۲۔ (مضف)

۲۔ لیکن کسی رنگ دار چیز مثلاً رکابی کو دیکھ کر بھی اس کے منہ میں پانی بھرا سکتا ہے،

بشرطیکہ یہ رکابی خوراک کے ساتھ تعلق ہو (مضف)

صرف یہ کہ جو احیا اور اک کے لئے کفایت کرتا ہے وہ اس احیا کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے جو حافظہ یا یادداشت کے معنوں میں شامل ہوتا ہے، بلکہ جس طریقہ سے اجزاء ترکیبی ایک رک میں مجتمع ہوتے ہیں، وہ بھی اس چیز سے مادی اختلاف رکھتا ہے جس کو حقیقی معنوں میں "تلازم تصویات" کہا جاسکتا ہے۔ اس فرق کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ ایک صیقل شدہ تکرار کو دیکھ کر کس طرح ہمارے ذہن میں فوراً اس کی منحنی ہمواری اور صندک کے احساسات کا احیا ہوتا ہے، اور پھر یہ معلوم کرنا ہے کہ یہی رویت کس طرح ہمارے ذہن میں صیقل گر، جنگ وغیرہ کے خیالات پیدا کرتی ہے۔ درک اگر یہ مرکب ہوتا ہے، لیکن یہ ایک واحد مکمل ہوتا ہے اور عمل اور اک بھی واحد ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جہاں حافظہ اور تخیل کی طرح ہماری توجہ ارادۃً یا غیر ارادۃً، ایک استحضار کی طرف منتقل ہوتی ہے، وہاں یہ ظاہر ہے کہ توجہ کے یہ معروضات ممیز ہوتے ہیں، اور ہماری توجہ ان میں سے ہر ایک کی طرف باری باری منتقل ہوتی ہے۔ "تلازم" کی اصطلاح صرف موزع الذکر کے لئے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ایک مرکب لفظ اور اک ہو، یا تصور کے جزئی احضارات کے ارتباط کے لئے "التفاف" کی اصطلاح بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کو بھارٹ نے ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا، اور اس وقت سے اکثر ناہرین نفسیات اس کو انہیں معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ جب ہم ایک نازکی کو اپنے سامنے رکھا ہوا حریکے ہیں، تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ذائقہ یا اس کی بو مستحضر ہو رہی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو چھوتے ہیں یا اس کو چمکتے ہیں، تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا رنگ مستحضر ہو رہا ہے۔ اس تمام مرکب کو اپنے موجودہ مقاصد کے لئے پہلی صورت میں

ضی ذب اور دوسری صورت میں ذب صی علامات سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک مرنی نازنگی کے خیال کو صی ذب اور لمبوس نازنگی کے خیال کو ذب صی سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ان علامات میں زبر سے نشان سے یہ ظاہر ہر کرنا مقصود ہے کہ دونوں صورتوں میں مختلف اجزاء غالب ہوتے ہیں۔ ابھی ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ (۱) جن اعمال سے تھمام مرکب صی ذب یا ذب صی تصور میں آتا ہے، وہ اس عمل سے مختلف ہوتے ہیں جس سے صی یا ذب ذب اور ب صی کا اجا ہوتا ہے، یا یہ باقی رہتے ہیں۔ (۲) صی ذب ذب بھی بحیثیت استحضار وہ تمیز وجود نہیں رکھتے، جو وہ بحیثیت احضار رکھتے تھے۔

سہ دیکھو اگلا باب بند ۲۲ (صفحہ)

باب مہتمم

تخیل، یا تمثیل

ارتسامات و تصورات کا فرق

دعا قبل اس کے کہ اشیاء کا وجود ان اتنا مکمل و یقین ہو جتنا کہ ہم نے اس کو ابھی بیان کیا ہے، تخیل، یا تمثیل کی ابتداء ہو چکی ہوئی ہے۔ حیات ذہنی کی اس اعلیٰ سطح پر غور کرنے کے لئے ہم کو پہلے ان دونوں میں تحلیل و تفریق کرنے، اور پھر ان میں سے اعلیٰ کی تدیجی ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

شروع میں ہم کو ارتسامات اور تصورات میں فرق معلوم کر لینا چاہئے جس کو آگے نے اپنے علیاتی تعصب کی وجہ سے نظر انداز کر دیا تھا، لیکن جس کو ہیوم نے اپنے مقالے کے سب سے پہلے صفحے پر جگہ دی۔ وہ شروع کرتا ہے کہ ”ذہن انسانی کے تمام ادراکات اپنے آپ کو دو قسموں میں سمجھ کر لیتے ہیں جن کو میں علی الترتیب ارتسامات و تصورات کہوں گا۔“ پھر وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں

سادہ بھی ہو سکتے ہیں اور مرکب بھی۔ ان دونوں میں فرق صرف اس قوت اور حدت کا ہے جس کے ساتھ وہ ذہن میں آتے ہیں اور ہمارے فکر یا شعور میں اپنا راستہ بناتے ہیں۔ اس خصوص میں ہر برٹل سینس نے ہیوم کی اندھا دھند تقلید کی ہے لیکن یہ بہت مشتبہ ہے کہ جو تفریق لادگی نے سادہ و مرکب میں کی ہے اس کو ارتسامات اور محدود ذہنوں میں تصورات و دونوں کے لئے استعمال کرنے میں ہیوم کہاں تک حق بجانب تھا۔ اپنے پہلے قول کہ یہ ضیاء نمیز ہوتے ہیں کی طرف سے انھیں بند کر کے وہ آئے چل کر کہتا ہے۔ ”سرخی کا جو تصور ہم اندھیرے میں قائم کرتے ہیں اور سرخی کا وہ ارتسام جو روشنی میں محسوس ہوتا ہے، دونوں صرف بلحاظ درجہ مختلف ہوتے ہیں، نہ بلحاظ ماہیت“ جس بات کو وہ نظر انداز کر گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ پہلے کسی وقت ہم کو محض ارتسام جس کو ہم ”سرخ“ کہتے ہیں محسوس ہوا ہو، لیکن اب ہم صرف کسی ”سرخی“ یا ”سرخی“ چیز کی مثال یا اس کا تصور رکھتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اب یہ ”سرخی“ اس صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے جس صورت میں کہ یہ کسی درک میں موجود تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ایک بے نظیر مشاہدہ کرنے والا اپنے نتائج کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: ”اکثر مرتبہ میں محض رنگوں کو بغیر اشیاء کے دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ اس صورت میں یہ تمام میدان بصارت پر پھیلے ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں سادہ یا منفرد، ارتسامات کے مقابلے میں کوئی تصورات یا مثالیں نہیں ہوتیں، اگرچہ ان کے منطقی تصورات ہوتے ہیں جو التفاف کہ درک کی ترقی کے اثناء میں ظہور پذیر ہوتا ہے، وہ مثال یا ”تصور“ میں صرف

لے سچی ایچ، مائٹز (G. H. Meyer) میں نے مائٹز کے لور تسمات کے علاوہ اس کو بھی دہرانے کی کوشش کی ہے اور بظاہر مجھ کو اس میں کامیابی بھی ہوئی لیکن یہ رنگ مثال کے مقابل میں احساس سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا اور مائٹز کا بھی تسمائی تجربہ تھا (ص ۱۵) Concept

جزوہ ناقص ہو سکتا ہے، لیکن اتنا ناقص نہیں ہو سکتا، کہ ہمارے پاس
اسی باقیات کا ایک بے ترتیب مجموعہ محض باقی رہ جائے۔ اس کے
برخلاف ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ تنمیری تخیل میں نئے اجتماعات
کے بدھ کرنے کے لئے ان استحضاری مرکبات کو تحویل کرنے کی ایک
نئی کوشش اکثر درکار ہوتی ہے، لیکن یہ مشق ہے کہ ایسے عمل کے
نتائج کبھی بھی درک کے انتہائی عناصر نہ نکلتے ہیں، یعنی یہ کہ کبھی بھی
مدہم صورت کے منفرد تسامات محض ہوتے ہیں۔

ہم نے اوپر کہا ہے کہ حلیوم کے نزدیک اولیٰ احضارات،
یا تسامات میں، بمقابلہ ثانوی احضارات یا تصورات، شدت وحدت
ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کم دبش رنگیں عبارت کا اصلی
مفہوم کیا ہے؟ شدت کا سادہ فرق تو اس کا مطلب نہیں ہو سکتا،
کیونکہ ہم بہت ہی مدہم تسامات اور مثالوں میں انسانی تیز کر سکتے
ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے پریشان ہو جائیں۔ پھر ہم
اس قلیل ترین مدہم وضاحت کو اسی قدر آسانی کے ساتھ تخیل میں لاسکتے ہیں
جس قدر تیز ترین مدہم وضاحت کو چاند کی چاندنی اور سورج کی روشنی
یا دوپہر اور صبح کے درمیان ہم شدت کے بہت سے مدارج معلوم کر سکتے
ہیں، لیکن جب یہ اطراف دکھائی دینے کے بجائے تخیل میں آتے ہیں،
تو پھر ان میں شدت کا کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اکثر اشخاص کا خیال
ہے، کہ وہ کسی آواز کے تدریجی اتار، یا چڑھاؤ یا کسی درد کی تدریجی کمی، کو
تخیل میں لاسکتے ہیں، لیکن اسی صورت میں ایک واحد استحضار کی شدت
میں اتار، چڑھاؤ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک متحضر مرکب کا تغیر ہوتا ہے۔ اولیٰ
احضار میں اگر شدت کے تغیر کے ساتھ کیفیت کا تغیر نہیں ہوتا، خصوصاً
اس وقت جب شدت زیادہ ہو (کم از کم آلاتِ حس کے عضلی تطابق کا

تغیر ضرور ہوتا ہے اور ان عضوی احساسات کا تو ذکر ہی نہیں ہو۔ ان تغیرات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اختلافات شدت کے مفروضہ محمل میں ان ہی لوازم میں سے بعض، یا تمام، کا احتضار ہوتا ہے اور بس۔ پھر اوہام کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے کہ یہ غیر معمولی طور پر شدید مثالیں ہوتے ہیں اور یہ مثالیں محض شدت کی وجہ سے درکات مندرجہ کر لی جاتی ہیں۔ اس بیان کو اگرچہ بہت بڑے بڑے آدمیوں کی تائید حاصل ہے، لیکن یہ تقریباً یقیناً غلط ہے، اور اگر علمیات باتوں کو خارج کر دیا جاتا، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، تو یہ بیان عن الابد وجود ہی میں نہ آتا نہ نظر آتا دیکھا جائے تو اوہام میں بھی درکات کی طرح، ایک جزو اولی احتضار کا ہوتا ہے۔ یہ احتضار نام نہاد موضوعی احساس کی صورت میں ہو، یا محض دوران خون، یا افزائش سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات کی صورت میں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محض شدت ارتسامات اور مثالیں میں تفریق کی بنا نہیں بن سکتی۔ غلبہ یہ ہے کہ ”قوت“ اور حد کے مفہوم میں ہیومر کے نزدیک شدت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل تھا۔ اور زمانہ حال کے ماہرین نفسیات ان احتضارات کی شدت اور حد، تاثیر، یا عجائبات میں فرق کرتے ہیں جو بقول ہیومر ہمارے شعور میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن ہمارے تجربے میں عجیب تصورات بھی آتے ہیں، اور ایسے عجیب احساسات بھی، جو بالضرورت شدید نہیں ہوتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خصوصیت موخر الذکر حالت میں عام تر ہوتی ہے۔

جس اعلیٰ ثبات و قیام کا ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں، وہ درکات

۱۰ Hallucinations

۱۱ منہلہ اور بڑے آدمیوں کے خود ہیوم اس کا موبہ ہے (مضف)

۱۲ Secretion باب ششم بندہ،

کی شاید مستقل تر اور قطعی تر خصوصیت ہے۔ مثالاً میں یہ صرف مستمر سیلان
دوران رہتا ہے، بلکہ جب ہم ان کو بحیرہ روکنے کی کوشش کرتے ہیں،
اس وقت بھی وہ بلحاظ توضیح و تخیل برابر بدلتی رہتی ہیں۔ درکات میں
یہ مستمر سیلان اور ارتعاش نہیں ہوتا۔ پھر کسی خاص وقت میں جوار تسا
شعور میں داخل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے بے نیاز اور آزاد
ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات یا مثالاً سے بھی ان کو کوئی تعلق نہیں ہوتا
جو کچھ مدت قبل ہمارے شعور میں آئی تھیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ بے نیازی
و آزادی صرف بلحاظ ترتیب و نوعیت ہوتی ہے نہ بحیثیت توجہ کے
اس حصے کے جو ان کے نصیب ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی
ایک چیز پر توجہ جانے کے لئے ہم کو اور چیزوں کو توجہ سے خارج کرنا
پڑتا ہے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ مثالاً، ارتسامات کو خارج کر کے،
ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیں جس طرح کہ پہلا ارتسام دوسرے
کو خارج کر کے توجہ کا اجارہ دار بن سکتا ہے لیکن جب یہ توجہ فی الواقع
میسر آ جاتی ہے تو ایک دم ارتسام میں بھی وہ ثبات اور تعین ہو جاتا
ہے جو ایک صاف تصور میں نہیں ہوتا۔ اس تعین اور بے نیازی کی بنا
اس مقامیت و تخریج میں ملتی ہے جو ہر ادراک کے ساتھ ہوتی ہے،
لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ صحیح ہے، تو جہاں یہ مثال معین طور
پر مقیم ہوتی ہے، یا جہاں اس کی تخریج ہوتی ہے، وہاں ہم درک
اور مثال کو گڈ گڈ کیوں نہیں کرتے؟ جواب یہ ہے کہ ہم گڈ گڈ اس وجہ
سے نہیں کرتے کہ ہمارے پاس ایک مخالف درک ہوتا ہے، جو اس
مثال کو جھٹلاتا ہے۔ جہاں یہ جھٹلانے والا درک نہیں ہوتا، مثلاً خواب
میں، یا جہاں مثال کسی اور طریقے سے وہ ثبات حاصل کر لیتی ہے، جو
ارتسامات کے ساتھ مخصوص ہے مثلاً وہم میں، وہاں ہم مثال و ارتسام
کو فی الواقع گڈ گڈ کر دیتے ہیں۔ لیکن طبعی حیات بیداری میں
کہنا چاہئے کہ تمام احضاری سلسلہ مصروف اور کارفرما ہوتا ہے۔

ہم کو اپنے ذمی جسم ہونے اور عواس سے محیط ہونے کا واضح شعور ہوتا ہے۔

ارتسام اور تثال کا یہ تضاد ایک اور گہرے سوال کی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی ہم اس کے امتیازی نشانات کی نہیں بلکہ اس کے امکان کی تحقیق کر سکتے ہیں۔ اپنی آنکھیں پوری طرح کھول کر، اور حقیقی میدان بصارت و مضافہ کو بخوبی دیکھتے ہوئے ہم اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک بالکل مختلف منظر لا سکتے ہیں۔ اپنے گرم اور نرم بستر پر لیٹے ہوئے، ہم اپنے کو باہر سڑی میں چلتا ہوا تخیل کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا تو بے سود ہے کہ یہ ایک فرق تو زبان کا ہے، یعنی جس شجرہ کا ادراک ہو رہا ہے، وہ تو زمانہ حال میں ہے، اور جو چشم تخیل میں ہے، وہ یا زمانہ ماضی کی ہے یا مستقبل کی۔ یہ سچ ہے کہ نشانات میں بعض زمانی علامات ایسی ہوتی ہیں جن کے مطابق وہ ماضی، یا مستقبل کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، لیکن تخیل میں آنے کے وقت وہ زمانہ حال میں ہوتی ہیں، اور جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اگر کوئی جھٹلانے والے ارتسامات نہ ہوں، تو یہ حقیقی سمجھ لی جاتی ہیں۔ ہم آسمان کو ایک ہی وقت میں نیلا اور سرخ نہیں دیکھ سکتے۔ لیکن ابھی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ ہم کس طرح کر سکتے ہیں کہ ادراک اس کا ایک رنگ میں ہو، اور تخیل میں یہ دوسرے رنگ میں آئے؟ جب ہم میدان بصارت کو ایک وقت سرخ دیکھا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً اس طرح کہ ہمارے ایک آنکھ کے سامنے سرخ شیشہ ہو، اور دوسری کے سامنے نیلا، تو یا تو یہ دونوں رنگ مل جاتے ہیں، اور اس طرح ہم کو ارغوانی آسمان دکھائی دیتا ہے، یا پہلے ہم آسمان کو ایک رنگ کا

۱۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے، حال، ماضی و مستقبل کی تفریق ارتسام اور تثال کے تضاد کو فرض کرتی ہے (وصف)

دیکھتے ہیں اور پھر دوسرے رنگ کا۔ اب ارتسام اور مثال کے درمیان ان دونوں صورتوں میں سے کسی کے بھی واقع نہ ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا تعلق خواہ کچھ ہی ہو، مثالاً بہت مجموعی احصاری سلسلے سے علیحدہ ہوتی ہیں، اور ان کو ایسا شدہ ارتسامات کہنا کسی طرح بھی درست و مناسب نہیں ہو سکتا۔ یہ فرق ایک اور محاسن سے بھی واضح ہوتا ہے، یعنی جب ہم دونوں صورتوں میں انتشار کے اثرات کا مقابلہ کرتے ہیں۔ پس کے احساس کی شدت میں زیادتی سے اس کی استداویت میں زیادتی ہوتی ہے عضلی تقویت کی زیادتی قریب قریب کے عضلات میں پھیل جاتی ہے، لیکن جب ایک خاص تصور واضح تر ہو جاتا ہے، تو تصور میں ایک ایسے تلازم تصور کا ایسا ہوتا ہے، جو ایک مختلف صنف ارتسامات سے کیفی تعلقات رکھتا ہے۔ چنانچہ تارکول کی بو سے ریلوے اسٹیشن کا خیال آتا ہے۔ چونکہ مثالاً اس طرح ارتسامات سے تمیز ہوتی ہیں، لیکن ایک دوسری کے ساتھ اس طرح مسلسل ہوتی ہیں کہ ایک غیر منقطع سلسلہ بن جاتا ہے، لہذا ہم بشرط سہولت یہ سمجھنے کے مجبور ہیں، کہ مثالاً ایک ثانوی سلسلہ سے تعلق رکھتی ہیں، جو اس سلسلہ سے علیحدہ ہوتا ہے، جس سے ”عضلی ارتسامات“ کو تعلق ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ ان کو اس طرح بیان کرنے میں بہت سہولت ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات کے برخلاف ارتسامات کے ساتھ ایسے لوازم نہیں ہوتے ہیں جن کے وجود کے مطابق خود ان کا وجود ہو، اور جن کی شدت پر خود ان کی شدت موقوف ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، ہر ارتسام بذات خود جاذب توجہ ہوتا ہے، اور اس طرح بعض اوقات پراگندگی اور اضطراب کی سی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ سلسلہ تصورات میں ایسا کبھی نہیں

ہوتا۔ بہتر سننے کے لئے ہم غور سے سنتے ہیں، بہتر دیکھنے کے لئے ہم نکھیں
 بھاڑ بھاڑ کر دیکھتے ہیں، بہتر سوچنے کے لئے ہم اپنے نکتے پھلاتے ہیں اور
 زور سے سانس لیتے ہیں۔ غرض تمام مقصود جو اس کا یہی حال ہے۔
 ہر احساسی ارتسام اپنی بہتر وصولی کے لئے غرضی حرکات پیدا کرتا ہے۔
 بعینہ اسی قسم کا انضباط مثال کے لئے ہوتا ہے۔ اس انضباط اور
 احساسی انضباط میں اسی قدر آسانی اور رعت کے ساتھ تیز کی جاسکتی ہے جس قدر
 کہ وہ مختلف احساسی انضباط میں۔ یہاں بھی ہم کو ان کا واضح ترین وقت
 اس وقت ہوتا ہے جب ہم مخصوص تصورات پر توجہ ارادہ جاتے ہیں
 بجائے اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس تمام سلسلے کا محض تماشائی
 بنادیں۔ یاد کرنے، یا فکر کرنے، یا داغی کام کرنے میں جو زور پڑتا ہے
 وہ اسی مثالی انضباط کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ پھر دنیا و باہر سے
 لے خبر ہو کر فکر کرنے والے، یا خواب بیداری میں مصروف شخص کی
 ”غیر حاضر نگاہ“، ”لا واسطہ نتیجہ معلوم ہوتی ہے اس احساسی انضباط
 کے فقدان کا جو تصورات پر توجہ کے ارتکاز کا لازمہ ہوتا ہے۔“

لیکن باوصف اس تمام فرق و علیحدگی کے ارتسامات اور تشاللات
 قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے
 درمیان دو یاقین نمایاں صورتیں ایسی ہیں، کہ ہم ایک سے دوسری کی
 طرف انتقال کو فرض کرنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ انتقال
 ہمارے مشاہدے میں نہیں آتا۔ ان درمیانی صورتوں میں پہلی تو بالعموم
 وہ فرض کی جاتی ہے جسے اکثر نفسیات کے تعلق سے غلطی سے ”ما بعدی“
 ”تمثالات“ کہا جاتا ہے۔ ان کو ”ما بعدی احساسات“ کہنا زیادہ

اسے معنوی احساسات اگر بہتر ہے، لیکن اکثر تشریحاً غیر صحیح مقام رکھنے کی بنا پر تمثالات سے کہہ لیا جائے تو تاہم
 ان سے اس قسم کے تطابقات کی کوئی واضح شہادت ہم نہیں پہنچتی، لیکن ادراکاتوں کے لحاظ سے ان میں
 اور تمثالات میں بہت نمایاں فرق ہوتا ہے، یعنی اس لذت و الم کے لحاظ سے جو اپنی اپنی اہمیت کی نسبت پیدا کرتے ہیں، و

مناسب ہو گا، کیونکہ نتیجہ ہوتی ہیں یا (۱) میج کے غائب ہو جانے کے بعد پہلی معیاری میج کی بقا کا، یا (۲) اس تکیان یا مرست کا، جو اس میج کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں تو وہ کیفی اصل احساس سے مشابہ ہوتی ہیں، اور "ایجابی" کہلاتی ہیں۔ دوسری صورت میں وہ تکملہ کرتی ہیں، اور "سلبی" کہلاتی ہیں۔ اس دوسری صورت کی واضح مثالیں ہم کو صرف بصارت میں ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلبی مابعدی احساسات کسی طرح بھی اصلی ارتکانات کے باوجود حضرات نہیں کہے جاسکتے حقیقت میں یہ اس کیفیت کے حضرات ہوتے ہیں، جو اصلی کیفیت کی ضد ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں "ایجابی" مابعدی احساسات اصلی احساسات ہوتے ہیں، لیکن بحالت زوال کی پذیرنی۔ طبیعی میج کے بالکل ختم ہو جانے کے بعد اسی تدریجی زوال کے باعث مابعدی احساسات ارتکانات اور مثالوں کی درمیانی صورتوں کے سلسلے میں جگہ پانے کے مستحق بنتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ ہے کہ درکات تو حرکات سے متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن مابعدی احساسات پر حرکات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں پھریں تو وہ چراغ غائب ہو جاتا ہے جس کو ہم دیکھ رہے تھے، لیکن اس تکیان الم بعدی احساس انھیں بالکل بند کر لینے کے بعد بھی، اندھیرے میدان بصارت میں باقی رہتا ہے حقیقت کہ حرکت ان کو دبا نہیں سکتی، اور یہ واقعہ کہ باوصف ان تمام باتوں کے ہم کو معلوم ہوتا رہتا ہے کہ ان کے حضرات میں ہمارے آلات حس کی فعلیت کو دخل ہے مابعدی احساسات کو اولیٰ اور ثانوی حضرات کی درمیانی صورت کی حیثیت سے نمیز کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ مابعدی احساس غزشتہ درک یا اس کی مثال کے مقابلے میں زیادہ اولیٰ ہوتا ہے۔ باصرہ ان دونوں صورتوں میں اشیاء کو ذہنی ابعاد ثلاثہ مکان ہی میں دیکھتا ہے بلکہ لیکن مابعدی احساس میں ایسا نہیں ہوتا۔

۱۔ مثال کے طور پر ہم فشنر (Fechner) کی ایک تعین سے کچھ حصہ نقل کرتے ہیں،

ارتسام اور مثال کی دوسری درمیانی صورت اور طبعی احساسات
 دہنی وہ جو آلہ حس کے مخصوص مہجیات سے معین ہوتے ہیں اسے اور زیادہ
 مختلف نام نہیں۔ ”مستمر احساسات“ ہوتے ہیں۔ یہ احساسات
 اکثر محسوس نہیں ہوتے اگرچہ ان کا تجربہ ہر ایک شخص کو ہوتا ہے بیماری
 مراد ان حالات سے ہے جن میں کوئی منظر یا آواز جو بوقت
 وقوع دھچپ اور موثر ہوتی ہے طبعی مہجیات، اور آلہ حس پر ان پہنچا
 کے اثرات جسے بالکل غائب ہونے کے کئی گھنٹوں اور بعض صورتوں
 میں دنوں، بعد اچانک دوبارہ پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مصور اور
 غور و بین سے کام کرنے والے اس شے کو اندھیرے میں بوضاحت اپنے
 سامنے پاتے ہیں جس کے ساتھ وہ تمام دن مشغول رہے۔ اسی قسم کے
 تجربات تھے جنہوں نے ایک ماہر تشریح الاجسام، گھنٹے کی توجہ
 اس طرف مبذول کرانی لیکن اس نے اور اوروں نے ان کو غلطی
 سے اس چیز کی طرف متوجہ کیا ہے جس کو وہ ”حسی حافظہ“ کہتا ہے۔
 وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارا تمام جسم اس افتراضی کے مخالف ہے کہ
 آلات میں اس طرح کے حفظ اور احیاء کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کے
 علاوہ ”مستمر احساسات“ میں درکات کی وہ تمام خصوصیات

بقیہ حاشیہ منقولہ شدہ۔ اور فلکس اس شبہ میں غلط بہترین شاید کرنے والوں کے ہے ”صبح کے وقت
 طلوع آفتاب کے بعد میں اپنے بستر پر لیٹا ہوں اور اٹالیکہ میری آنکھیں کھلی ہوئی لیکن بے حرکت ہوتی ہیں اسی
 حالت میں اگر میں تھوڑی دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کروں تو مجھ کو اس سفید بستر کی سیاہ مابعدی مثال دکھائی دیتی ہے
 جو میرے سامنے ہے اور اس سیاہ روش کی سفید مابعدی مثال جو زمانہ صلی پر سامنے کی دیوار میں ہے۔
 ... دونوں (مابعدی مثال) سلام ایسی ہوتی ہیں کہ ایک ہی سطح پر جمتیں ہیں۔ آنکھیں کھلی ہونے کی صورت
 میں تو میں پورے کمرے پر سفید بستر کو دیکھتا ہوں لیکن آنکھیں بند کر لینے کے بعد مجھ کو صرف ایک سیاہ تپتی
 سی ٹی دکھائی دیتی ہے نہ وجہ اس کی یہ ہے کہ دیکھنے میں یہ بستر بہت مجھسا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے بظاہر
 ماضی مثال اس تصویر کی التباس کو مکمل صورت میں احیا کرتی ہے جو آنکھیں کھلی ہونے کی صورت میں نظر کے

سننے آتا ہے (مصنف) Henle Recurrent Sensation

سننے آتا ہے (مصنف) Sensory memory

پائی جاتی ہیں، جو مابعدی احساسات میں غرق ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ان میں
مستحقین حرکات ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ایسے چیز سے جس کو بہت محدود
مسنوں میں ادغام کئے ہیں، صرف ایسی بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ یہ
ہر قسم کی موضوعی اثر آفرینی، یا ذہنی اختلال سے آزاد ہو کر تے ہیں۔

آخری صورت وہ ہے جس کو فلکن "حافظی مثال" مابعدی مثال
کہتے ہیں، یا جس کو اولی حافظی مثال کہنا زیادہ مناسب ہو گا۔ یہ خاص
مثال کی سب سے پہلی صورت ہے۔ دروازے پر دنگ، گھڑی کے
گھنٹے کی آواز یا کسی دوست کے چہرے کی شناخت بعض اوقات کچھ
بعد پہنچتی ہے۔ اس میں ان تمام آرتھماٹ کی باقی رہنے والی مثال ہمارے
مدد کرتی ہے، حالانکہ بظاہر ہم نے اصلی ارتسام کی طرف اعتنائہ
کیا تھا۔ بصارت کی صورت میں اولی حافظی مثال ہمیشہ اس طرح
حاصل ہو سکتی ہے کہ ہم کچھ دیر تک کسی چیز پر نگاہ جما کر دیکھیں اور پھر
آنکھیں بند کر لیں۔ اب کچھ دیر تک اس چیز کی نہایت واضح تصویر
باقی رہتی ہے اور ذرا توجہ اور کوشش سے بار بار پیدا کی جاسکتی ہے۔
اس اعادے میں آنکھوں کو جلدی جلدی کھولنے اور بند کر کے یا
ان کو کسی طرح اچانک حرکت دینے سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس
لحاظ سے اولی حافظی مثال مابعدی احساس کے شائبہ ہوتی ہے مابعدی احساس کو بھی اس طرح بار بار
پیدا کیا جاسکتا ہے اور ایسا نہ کرنے کی صورت یہ غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے
معلوم ہوتا ہے کہ اولی حافظی مثال کی وضاحت کا کچھ حصہ ایک جالی مابعدی
احساس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یا کم از کم اس سے اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے
کہ اس مثال کی بقا بھی کسی طرح حس پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن ادراک
کے لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ مابعدی احساس تو صرف
اس وقت بالضرورت پیدا ہوتا ہے جب اصلی نتیجہ کی شدت اس
پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اس کے بغیر یہ کسی طرح بھی

توجہ کے کسی عمل سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ مابعدی احساس صرف لمحے دو لمحے کے لئے ایجابی رہتا ہے اور اس کے بعد سلبی بن جاتا ہے اور اب اصلی درک کو باقی رکھنے کی بجائے یہ اس میں مانع آتا ہے۔ اس کے برخلاف ادولی حافظی تشال، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر قسم کی تشال اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے جو ارتسام کی طرف کی جاتی ہے۔ اگر یہ توجہ کافی ہو، تو ہلکے سے ہلکا ارتسام بھی روکا جاسکتا ہے اور اس کے بغیر شدید ترین بھی حرف غلط کی طرح بٹ جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادولی حافظی تشال میں اتنی وضاحت اور شدت باقی رہتی ہے کہ جس کی وجہ سے دو طبیعی مظاہر کا نہایت صحت کے ساتھ مقابلہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ ان مظاہر میں سے ایک تو اس طرح ”یاد کیا“ جاتا ہے اور دوسرا فی الواقع موجود ہوتا ہے اصلیت یہ ہے کہ یہ صحیح تر طرز عمل ہے، بہ نسبت اس کے کہ دونوں پر ایک ساتھ غور کیا جائے لیکن یہ صرف تھوڑی دیر کے لئے ممکن ہوتا ہے اور ان دو خطوط پر جو اختبارات و یہیں نے کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ دس ثانیوں کے بعد بھی کافی زوال آچکتا ہے اور سو ثانیوں کے بعد تو ادولی تشال کی تمام خصوصیات امتیازی محو ہو جاتی ہیں۔

لہذا بہت مجموعی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاص تشال اپنی قدیم ترین مکمل صورت میں، ایک ملی جلی پسدادار ہے۔ یہ احتضاری سلسلہ میں تغیرات کے باقیات کے ہم معنی نہیں۔ یہ ان تغیرات کا ایک مینر اثر ہے لیکن یہ اثر شکل پذیر اس وقت ہوتا ہے جب ان پر کچھ دیر کے لئے توجہ جمائی جائے صورت میں تو یہ درک ہوتی ہے لیکن یہ ایسا شدہ ارتسامات سے مرکب نہیں ہوتی، کیونکہ ارتسامات کے ضروری نشانات اس میں مفقود ہوئے ہیں حقیقی اور دلی مسکون میں اس کو جگہ بھی نہیں دی جاتی۔ اس میں نہ تو وہ حرکی تطابقت ہوتا ہے نہ حیثیت حسی، جو ارتسامات کے وصولی کے ساتھ ہوا کرتے

ہیں۔ یہ اپنے اصلی اجزاء ترکیبی کی شدت کا ایسا نہیں کرتی، بلکہ صرف ان کی کیفیت اور ان کے التفات کا احیا کرتی ہے جس چیز کو ہم اس کی وضاحت کئے ہیں، وہ بالوہیت شدت ہوتی ہے، لیکن یہ شدت جزاً اور بالواسطہ طور پر اصلی ارتسام کی شدت سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ لیکن تصورات میں وضاحت کی وسعت نسبتاً محدود ہوتی ہے۔ ان کی حرکتیں جو چیز مختلف وضاحت پہناتی ہے وہ دراصل اختلاف تیز و خفیف ہوتی ہے جہاں بٹا ہوتا ہے اور شدت کی زیادتی ہوتی ہے، مثلاً اولیٰ میں 'دہاں' جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں، اولیٰ حضرات مرکب میں شامل فرض کئے جاسکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ مثال حضاری سلسلہ یا جیسا کہ اب کہا جاسکتا ہے، اولیٰ سلسلہ کے تغیرات سے آزاد ہو کر دہلیز کے شعور سے اوپر نمودار ہو جائے، یا اس کے نیچے غائب ہو جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ برہمی معلوم ہوتا ہے کہ توجہ کی حرکات کے سبب ایک ثانوی سلسلہ کسی طریقہ سے قائم ہو چکا ہے، یا اولیٰ سلسلہ میں سے متفرق ہو چکا ہے۔ تاہم ان دونوں سلسلوں کا اصلی تعلق معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔ اولیٰ حلقی انتقال کی صورت میں اگرچہ احضار کا خاتمہ نہیں ہوتا، تاہم ارتسام کے خصوصی نشانات ختم ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے میدان شعور میں بہت سی اولیٰ مثالیں باقی رہ جاتی ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم غلطی کے بج چکنے کے بعد اس کے گھنٹوں کو گنتے ہیں، لیکن اگرچہ اس صورت میں مثالیں پہلے شروع میں احضاری سلسلہ ہی سے نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، تاہم ان کا عود کرنا (اور اسی عود کرنے کی ہی وجہ سے وہ تیز باز احضارات

سلسلہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ درک سے مثال کی طرف ایک ثابت مستقل انتقال ہوتا ہے۔ اگر یہاں گنجائش ہوتی تو اولیٰ سلسلہ کا مطالعہ ایک مخالف اور غیر طبعی عمل کی توضیح کر سکتا تھا۔ ہماری مثالوں کے درکات میں انتقال سے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے اولیٰ سلسلہ کا ایسا ہی ہو جاتا ہے جیسا کہ ایک نیا مادہ پیدا کئے جاسکتے ہیں (منصف)

ہوتی ہیں) کبھی بھی ان حضرات سے براہ راست اور اکیلیہ معین نہیں ہوتا، جو ان کو پسند کرنے والے حضرات کے مشابہ ہیں۔ اگر دوسرا ارتسام پہلے ارتسام کے بعینہ مشابہ ہوتا، تو یہ یا تو خود مدغم ہو جاتا، یا اس کی کٹناخت کر لی جاتی۔ یہ اس فردی تمیز کی توجیہ نہیں کر سکتا، جو احیاء شدہ مثال کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی کو ہم سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور نہ اس سے اس طرح کی مثال کے وجود ہی کی توجیہ ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو واحد باز احضار می عنصر اس سے تعلق رکھتا ہے، وہ خود اس کے اپنے ادغام میں غل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ اولی حافلی مثال کے مذکورہ بالا سلسلہ میں مثلاً تمیز کس طرح ممکن ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہوتی شعور کے ان باہمی ساذہ متناق میدانوں میں فرق اور اس فرق کے استقلال کی وجہ سے جن میں ان میں سے ہر ایک باری باری واقع ہوئی تھی۔ اگر پورا کاپور میدان جس میں دوسرا ارتسام داخل ہوا تھا، پہلے ارتسام کے میدان کے بالکل مشابہ ہوتا، تو تمیز کی کنا کو معلوم کرنا ناممکن ہو جاتا۔

لیکن اگر اس طرح کا بعد میں آنے والا ارتسام اس وقت تک واقع نہیں ہوتا، جب تک کہ اولی حافلی مثال خود بالکل دلہیزی نہیں بن جاتی تو یہ میز باز احضار کس طرح ممکن ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وقت جب نیا ارتسام پرانے ارتسام کے باقیات میں محض مدغم ہی نہیں ہو جاتا، بلکہ جب یہ اس کی ذہنی حالت کے کافی حصہ کا جیسا بھی کرتا ہے، تاکہ اس کی مثال میں فردی تمیز وضاحت پیدا ہو جائے حقیقی معنوں میں لازم و تصور میں یہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات و استحضارات کے درمیانی تعلق کی تحقیق سے ہم اس لازم کی عام بحث پر پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس عملی تحقیق کے بعد خود تصورات کی ممکن و ترقی کی تحقیق بہتر ہوگی۔

تمثل کی تکوین اور ترقی

(۲) اس سے تخیل اور تخیل سے نقل، یہ ترتیب ہے حیات اور فطرت کی۔ اس وقت ہم کو اس ترقی کے پہلے درجہ کو معلوم کرنا ہے۔ بعض اوقات ہم اپنے آپ کو موجودہ ادراکات میں مشغول دیکھتا ہوں، مثلاً اس وقت جب ہم کسی چیز کی حرکات و سکنات کو بغور دیکھ رہے ہوں بعض اوقات ہم کسی کی یاد دہانی ظلموں کی تعبیر یا فکر میں محو ہوتے ہیں۔ ان حالتوں سے ہم حیات شاعرہ کی مین ممیز صورتیں اخذ کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں ہم اس چیز میں گہما گہما ہوتے ہیں جو موجود ہے دوسری میں اس میں جو کچھ موجود تھی اور تیسری میں اس میں جو محض ممکن ہے۔ پھر پہلی صورت میں معین مکانی و زمانی سلسلہ ہوتا ہے اگرچہ زمانی سلسلہ صرف ”محسوس حال“ تک محدود رہتا ہے۔ دوسری صورت میں صرف معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے اور آخری صورت میں معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، نہ مکانی نہ زمانی تحلیل حسی سے اور اک حافظہ تخیل یا تخیل میں ایک مستقل ترقی بنظر آتی ہے۔

بچپن میں اور اک غالب ہوتا ہے اور بڑھاپے میں حافظہ تخیل یا تخیل میں تشابہات ذہن میں آتی ہیں اور موجود و ممکن الوجود کا تقابل صریح ہو جاتا ہے اور یہی منطقی مقابلے کی بنیاد بن جاتا ہے۔ تاہم چونکہ تخیل بچپن کی زندگی میں بہت نمایاں حصہ لیتا ہے، قبل اس کے کہ ذاتی یادداشتیں رونما ہوں، لہذا اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصورات شروع شروع میں معین حافظی تشابہات یا یادداشتوں کی صورت میں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف ادنی حیوانات کی گھر کو لوٹنے کی نام نہاد

جہلت میں ہم کو ہماری اپنی "یادداشتوں" کے مقابلے میں سادہ تر
منفرد یادداشتوں کی شہادت ملتی ہے۔

اس ترقی کا مطالعہ جس قدر عجیب اور اہم ہے، اسی قدر مشکل بھی
ہے، لیکن اس وقت ہم تمام مشکلات کو قطعی طور پر حل کرنے کی امید
نہیں کر سکتے جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے، سب سے بڑی وقت
تو حافظہ، تلامذہ، اور تصویر کی کسی بڑی بڑی اصطلاحات کے
غیر تفصیل تفہیم کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ان سب سے زیادہ
اسی چیز یعنی "شکل پذیر" جس کو ہم نے غازیستہ تفسیر اور کمپل
میں تحلیل کیا ہے، بعض اوقات اس طرح بیان کی جاتی ہے، گویا اس میں
حافظی تشاللات اور ان تشاللات کا تلامذہ پہلے ہی سے شامل ہوتے ہیں۔
مطلب یہ ہے کہ تشاللات گزشتہ ارتسالات کے باقیات کے ہم معنی
کر دی جاتی ہیں، اور پھر ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ان تشاللات
کی "شبیہ" ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایسا ہی جیسے کہ کہا جائے کہ
شام کی شفق دوپہر کی خیرہ کن روشنی کی جسم نقل بھی ہے، اور اس کی
گزیرا جھک بھی۔ بعد کے عمسال کو سادہ تر اور قدیم تر اعمال کے ہم معنی
بنائے گئے جو غلطی تلامذہ نفسیات نے کی ہے، اس سے نہ صرف یہ کہ
نفسیات غیر مناسب اور ناموزوں اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی، بلکہ جس سوال
پر ہم غور کرنے والے ہیں، یعنی تصورات کی حکومین و ترقی، وہ بھی پوری
طرح اور موثر طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس سوال پر بحث ان عقاید کی بہترین
تروید مہیا کر گئی۔ ہم اس پر دو پہلوؤں سے غور کریں گے، جن کو ہم موضوعی
اور معروضی کہہ سکتے ہیں۔ موضوعی پہلو میں ہم مختصر ان تغیرات کا ذکر کریں گے
جو ترقی کا یہ عمل موضوع پر کرتا ہے۔ معروضی پہلو میں ہم ذرا تفصیل سے
ساتھ ان خصوصیات کی تیسین کرنا پڑے گی، جو اس طرح پیدا ہونے والے
احضاری آلات میں پیدا ہوتی ہیں۔ ہم پہلے موضوعی پہلو کو دیکھتے ہیں۔

ہم نے کہا ہے کہ تجربہ نام ہے تکرار مواقع و مساعی کے سہارے
 عملی واقفیت اور اکتساب کا مرانی کا پہلے ہم نے اپنے آپ کو ایک نئے
 موقعہ و محل الف میں پایا۔ پھر کچھ تکرار و اعادے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ
 ہم اس موقع و محل کی شناخت کر گئے ہیں، یعنی یہ کہ یاد، مسافروں ہو جاتا
 ہے اگر الف ایک مرکب حرکت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے اس کو
 کرنا مشکل ہوتا ہے، لیکن بہت دفعہ کرنے کے بعد یہ بہت آسانی
 سے صادر ہو جاتی ہے لہذا ہم مانوسیت اور آسانی کو وہ خصائص سمجھتے
 ہیں جن کو اور اکات یا افعال تدریج اکتساب کر سکتے ہیں، اور جن کی
 وجہ سے وہ اجنبیت یا وقت آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے، جو
 پہلے پہلے ان کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔ یہ آسانی خصوصیت ان کے
 ظاہر کی جا سکتی ہے لہذا الف شناخت کر لئے جانے کے بعد الف
 بن جاتا ہے۔ ہمارا پہلا مسئلہ یعنی اس تحقیق کا موضوعی پہلو، یہ ہے
 کہ سجد اسکان اس ن کی اہست کی یقین کی جائے بحقیقت اس کے
 کہ یہ ایک معلومہ موقعہ و محل یا حرکت کی ایک صفت یا خصوصیت ہے جس
 پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ جن تجربات میں یہ ن پایا جاتا ہے وہ
 کسی قدر متنوع اور مختلف کیوں نہ ہوں، ہر صورت میں یہ بالضرورت
 ایک ہی ہوتا ہے لہذا کیلئے فرض کر سکتے ہیں کہ اس ن کا
 منبع شعور کے موضوعی اجزائے ترکیبی میں ہے، اتنا تو یقینی ہے کہ مانوسیت
 اور آسانی حسیت سے قریبی تعلقات رکھتی ہیں۔ بدقسمتی سے کم از کم
 بادی النظر میں ان تعلقات میں بہت ممکن الجھاؤ نظر آتا ہے۔ اگرچہ
 مانوس شے ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے، تاہم مانوس آلام کی بھی
 کمی نہیں۔ اس کے علاوہ خاص مدد سے تجاوز کرنے کے بعد
 مانوس چیز غیر محبوب بن جاتی ہے، بشرطیکہ قطعی طور پر الم انگیسز
 نہ ہو۔ اسی طرح آسان حرکت میکانیکی بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف
 غیر مانوس اشیا اور مشکل حرکات میں اپنی مخصوص دلکشاں ہوتی ہیں،

لیکن یہ دلکشاں بھی خاص خاص حدود کے اندر اندر موقی ہیں، چنانچہ بالکل غیر باتوں چیز کے ہم دشمن ہوتے ہیں، اور خاص مشکل حرکات سے ہم کو نفرت ہوتی ہے۔ پس ذرا ہم اس تنہی حسیت کو مستقل نہ کرنا سرشتہ نہیں کہہ سکتے۔ یہ فی الواقع اس کا نتیجہ ہے۔ لیکن ہم یہ مان سکتے ہیں، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ موضوعی انتخاب اور دیکھنے کے علیحدہ ہو کر درک، یا حرکت الف اس خصوصیت کا انتخاب کر ہی نہیں رہ سکتا تھا۔

عادت اور مشق کے عام واقعات کو ہم بالعموم گو یا موضوعی تفاعل کی صورت میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے اور مشق درجہ تکمیل کو پہنچاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشق کے اثر کو موضوعی تنہی کی صورت میں متصور کیا جاتا ہے نہ بہت سے ایک ہی جیسے حضرات کے تلامذہ کی صورت میں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشق کے ذریعہ حاصل کی ہوئی مہارتوں میں اس قسم کے ایک ہی جیسے حضرات ہوتے ہی نہیں۔ نو آموز کی بے یی حرکات سے لے کر ماہر کی باقاعدہ حرکات تک ہم کمال سے برابر قریب تر ہوتے جاتے ہیں، یعنی بے وصلگی اور بے طور حرکات آہستہ آہستہ نفس اور منضبط حرکات میں بدل ہو جاتی ہیں۔ خود ان حرکات پر غور کرنے سے ہم کو آخری چابک دستی اور شروع کی بد اسلوبی اور بدلیفگی میں مشابہت نظر نہیں آتی بلکہ ان کا فرق ہمارے سامنے آتا ہے۔ شروع میں وہ بات غائب تھی، جو مقدم الذکر کی خصوصیت ہے، اور ہو سکتا ہے کہ آخر میں سو خواہ ذکر کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔ مگر ہم اس اثر کو

۱۔ ورنہ اس رائے سے متفق نہیں (مصنف)

۲۔ دیکھو کتاب مذاباب دوم، باب سوم، بند ۱۲، اور ۳ (مصنف)

لمحوظ رکھیں جو عضلات اور جوارح پر مشق کی وجہ سے پڑتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بتدریج بدلتے جاتے ہیں اور یہ کہ ان تغیرات کا بے انتہا زیادہ ہونا ممکنات سے ہے۔ جب ایک لوہار اپنا بڑا ہتھوڑا اٹھا کر لوہے پر مارتا ہے تو طبیعی حیثیت سے ہوسکتا ہے کہ کام کی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہے۔ لیکن خود لوہار کے لئے یہ کام آسان ہے۔ اب اس کو اپنی کوشش نہیں کرنی پڑتی چھنی کہ وہ پہلے کرتا تھا یعنی اب اس کا تجربہ پہلے تجربہ کا محض اسادہ نہ تھا۔ آسانی اور قوت (یا وظیفہ) حقیقت میں ہم معنی الفاظ ہیں اگر آسانی، کامیابی یا وظیفہ، اولاً یا بلا واسطہ نفسی استلزمات ہیں ساخت کی نمود ترقی کے اور اگر مکمل ساخت ابتدائی ساخت پر فوقیت رکھتی ہے تو کیا ہم یہی مکمل وظیفہ کے متعلق فرض نہیں کر سکتے؟ جس طرح کہ نئی ساختیں قدیم ساختوں کے محجوب نہیں ہوتیں، اسی طرح نئے وظائف بھی قدیم وظائف کے جموعات محض نہیں ہوتے۔ ہوسکتا ہے کہ کم مناسب وظائف تجربہ ہو کر کسی اور جگہ محفوظ ہو جائیں، لیکن یہ کم از کم ان مناسب ترین وظائف میں شامل نہیں ہوتے، جو آخر وقت تک باقی رہتے ہیں۔

جلی، یا خلقی مہارت کی مثالوں پر غور کرنے سے بھی ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں گائے کا بچہ بدلتی دیر بعد ہی بغیر کسی مشق و تکرار کے دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے کہ گائے کا نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے مشق و آسانی کی وہ حس رکھتا ہے جو بلی کے بچے میں بہت سی آزمائشوں کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ذہن کی ایسی قابلیتیں خواہ کچھ ہی ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ ان میں سے خلقی قواع بالعموم نتیجہ ہوتے ہیں اس آسانی کا جو مشق و تمرین کے بعد اکتساب کی جاتی ہے اور بعد کی نسلوں تک ورثہ منتقل ہوتی ہیں۔ انتقال کا یہ واقعہ ہماری موجودہ نفسیاتی تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لیکن اس کی وجہ سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں کہ ایک عضو یہ خواہ کسی ذریعہ سے وجود

میں آیا ہوا، اس کے طبعی نفسیاتی مستلزمات بھی ہمیشہ اس میں موجود ہوں تھے، اور ان کا وجود کسی اور طریقے سے نہیں ہو سکتا۔ اگر مرغی کے نوزائیدہ بچے کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، تو اس کا سنجہ بہ عجیب اور نیا ہو گا، لیکن اگر بطح کا نوزائیدہ بچہ اس طرح پانی میں چھوڑا جائے تو اس کا پہلا سنجہ بہ مانوسیت کا ہو گا۔ اگر مرغی کے بچے کے بجائے انسان کا ایسا بچہ ہو جس نے تیرنا نہیں سیکھا، اور بطح کے بچہ کے بجائے انسان کا وہ بچہ ہو، جو تیرنا سیکھ چکا ہے، تو کیا یہی صورت پیدا نہ ہوگی؟ عام صورت میں یوں کہو، کہ اگر جبلی قابلیت میں آسانی کی خصوصیت (جس کو ہم نے ن کہا ہے) کوئی تلازمی سلسلہ نہیں، تو کیا ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ جہاں اس قسم کا سلسلہ آسانی کی لازمی شرط ہے، یعنی جہاں ایک کافی ترقی یافتہ موضوع اس آسانی کا اکتساب کرتا ہے، وہاں بھی یہ سلسلہ ن کے جوہر کا حصہ نہیں بنتا؟ جو شخص کہ نفسیات کے ساتھ شغف رکھتا ہے، وہ کسی اکتساب مہارت کی ترقی کے مختلف مدارج کی تحلیل کر سکتا ہے، اور بے شک اور نامناسب حرکات کے تدریجی حذف اور باقاعدہ اور مناسب حرکات کی تدریجی ترقی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ مشاہدات مہارت کے ہم معنی نہ ہوں گے، بلکہ یہ اس مہارت میں غالباً مانع آئیں گے۔ اس کی حالت بعینہ اس ماہر نباتیات کی سی ہوگی، جو کسی پودے کی نشوونما کو دیکھنے کے لئے بار بار اس کو کھود کھود کر دیکھتا ہے، اور اس کی نشوونما میں حارج ہوتا ہے۔ ماہر نباتیات صرف یہ کر سکتا ہے، کہ اس نشوونما کے مختلف پہلوؤں کو احاطہ، تحریر میں لائے۔ بعینہ اسی طرح ماہر نفسیات بھی خود اپنے آپ میں کسی ایسی قابلیت اور صلاحیت کی تکوین و ترقی کو نگاہ میں رکھ سکتا ہے، جو معرض اکتساب میں ہے ہو سکتا ہے، کہ یہ تمام یاد دہشیں بالکل طبقاً ایک سلسلہ سلسلہ بن جائیں، اور یہ سلسلہ خود اس کمال کے ساتھ مولف ہو جائے، جو آخر میں حاصل ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے، کہ ہم کو

احتساباً کرنی چاہئے کہ ہم ان دونوں کو گڈ بڈ کر دیں۔ یہاں شاید کہا جائے گا کہ جو مانوسیت قوت میں شامل ہوتی ہے وہ اس آسانی سے مختلف ہوتی ہے جو حرکت میں داخل ہوتی ہے۔ کتابی مہارت میں تو ہم کمال سے برابر قریب ہوتے جاتے ہیں، لیکن کتابی اور اک میں سے ہر رک شروع سے آخر تک ایک ہی رہتی ہے۔ کسی کتاب مہارت کا عمل تو ایک ہی جیسی حرکات کا سلسلہ نہیں ہوتا، لیکن چاند کے تمام اقسامات جو مجھے حاصل ہوتے ہیں، ایسا سلسلہ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے آسانی اور مانوسیت کو الگ کرنے کی نجات کبھی صریحاً بیان نہیں کی گئی۔ تاہم ان دونوں پر جو مختلف بحث اکثر ماہرین نفسیات کرتے ہیں اس کا یہ علیحدگی مدلول ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعت پر نہیں، بلکہ کسی فرد کے اس اور اک پر غور کریں، اور ظاہر ہے کہ ہم کو ایسا ہی کرنا چاہئے، تو یہ اور اک بھی ایک کتاب ثابت ہوتا ہے اس میں بھی فعلیت اور ترقی ہوتی ہے اور اس میں بھی حرکی اکتسابات کی طرح تکمیل سے تدریجی تقریب ہوتا ہے۔ اس میں بھی ساخت کے تفسیق کی صورت میں طبیعی مستلزم ہوتا ہے اور جس طرح کہ بعض مہارتیں خلقی ہوتی ہیں، اسی طرح بعض قوتیں بھی خلقی ہوتے ہیں۔ خرگوش کا بچہ پیدا ہوا ہی اس کے وقت جو ہول کی طرف سے لاپرواہ اور گماجر کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں بچے کتے کو اپنے سامنے دیکھ کر چوکنے ہو جاتے ہیں۔ اس عمل کے موضوعی پہلو کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اس کی سرحد پیداوار پر اس کے مفصل اثرات رفتہ رفتہ واضح ہونگے۔

خارجی پہلو سے ہم اس عمل پر مشاکلت یا بلا واسطہ شناخت کے نام سے بحث کر چکے ہیں۔ وہاں ہم نے بیان کیا ہے کہ قدیم نفسیات اس کو مشابہت نامہ کا لازم یا قسمی لازم سمجھتی ہے۔ ان دونوں عقائد کا ملحد ڈگلس سپیلنگ اور برومینس کے مضامین میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں (صفحہ ۱۱۰ باب ششم، بند ۲، صفحہ ۱۱۰ باب ششم، بند ۲، صفحہ ۱۱۰)

اگرچہ اس سے ناقص ہے۔ ایک ناقابل افتراق کمیساوی تلازم میر
 نزدیک ناممکن الوجود ہے۔ لیکن ناقابلت افتراق ”ذہنی کمیسا“ کی واحد
 خصوصیت اتیلازمی ہے۔ ہمیں یہی حال عضوی نشو و بروز کا ہے اور
 عضوی نشو و بروز اور ذہنی نشو و بروز بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی
 ہے۔ بعض باتوں میں تو یہ دونوں ایک دوسرے کا جواب ہوتے ہیں،
 نشو و بروز ایک مسلسل کل میں تغیر صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے جنانچہ
 ہم تیرمی میں تجانبجھے کو نہیں پاسکتے۔ بلکہ ”غیر منفک تلازم“ میں کی تمام
 صداقت (اور اس میں صداقت بہت زیادہ ہے) صرف اس وقت
 قابل فہم بنتی ہے جب اس کے ساتھ شعلق کیا جاتا ہے۔

لیکن اگرچہ مشاکلت ایک ہی سے تصورات کے سلسلہ (الف
 الف، الف، الف، الف) میں بحیثیت ”فوز امتزج“ تحلیل نہیں کی جاتی
 تاہم یہ ایک ایسے الف کو پیدا کر سکتی ہے جس کو عسار رضی طور پر
 تصور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ آخر میں چل کر تصور بن جاتا ہے۔ یہ کس طرح
 ہوتا ہے اس کی تعین بارادوسر اسسلسلہ یعنی ہماری تحقیق کا معروضی
 پہلو ہے۔ اب اس قسم کا تصور جو معروضی حکموں میں ہے، نہ تو حقیقی
 معنوں میں حاطلی شمال ہوتا ہے نہ ان معنوں میں تصور ہوتا ہے جو تیرمی
 تحلیل یا فکر میں اس اصطلاح کے لئے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے
 کہ اس میں وہ زمانی علامات غائب ہوتی ہیں جو الف، الف، الف
 وغیرہ (۲، ۳، وغیرہ) میں سے ظاہر کی جاتی ہیں۔ اس کے
 علاوہ یہ اس وقت تک کسی مثل سلسلہ کا جزو بھی نہیں بنا۔ دوسرا الفاظ
 میں یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان معین مکانی اور زمانی علامات سے
 محروم ہوتا ہے جو حقیقت یا واقعیت کا لازمہ ہوتی ہیں۔ کہنا چاہئے کہ
 یہ ابھی اجنبی سطح پر ہے۔ یہ درک بحیثیت شاکل پر مستزاد ہے، لیکن اب

”خود مختار تصور“ سے فروتر ہے۔ اس کے لئے ”مقیّد یا ضمنی تصور“ کی اصطلاح بہترین ہے۔ اس خام تصور کے موقوف علیٰ کس درجہ کی واضح اور بین شہادت ہم کو نام نہاد کا ”حافظی یا بعدی مثال“ میں ملتی ہے لیکن اس میں حافظہ کی کوئی خصوصیت نہیں ملتی، بجز اس کے کہ حافظہ کی اصطلاح حصّہ خارجیت کے لئے استعمال کی جائے۔ مابعدی دھڑک کی اصطلاح اس کے لئے اور بھی کم قابل اعتراض ہوگی۔ یہ نام اور اس کا قدیم نام یعنی ”اولیٰ حافظی مثال“ دونوں مل کر جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس کی انتہائی نوعیت کو واضح کرتے ہیں۔ یہ مابعدی درجہ صرف شس کی وجہ سے باقی رہتا ہے اور اس کا مثالی جیسا بھی نہیں ہو سکتا، اگرچہ کافی ترقی یافتہ فہموں میں یہ کچھ دیر باقی رہ کر ایک دوسرے احساس کے ساتھ اس مقابلہ کی بنیاد بنتی ہے جو ”سیر، فکّر وغیرہم“ کے اعتبارات میں منکشف ہوتا ہے۔

قیاس غیر منفک تلازم کے مطابق پتہ لگنا کہ یہ خام تصور تحت شعوری ہوتا ہے، کیونکہ براہ راست تحلیل سے منکشف نہیں ہوتا، آدمی بات کہنا ہے۔ تاہم اس شخص سے قطع نظر کر لینے کے بعد درجہ کو حضاری اختضاری مرکب کہنا بہت زیادہ کہنا ہے اگر اختضار ایک آزاد اور خود مختار تصور کے وجود پر دلالت کرتا ہے پس درجہ کے اختضاری جزو کو ایک ”مقیّد“ یا متولد تصور کہنا، اس بنیاد پر کہ ایک خود مختار تصور کے درجہ تک اس کا ترقی کرنا ممکن ہے، سب سے زیادہ قرین صداقت ہے۔ اسی مفہوم کو بعض اوقات اس طرح ادا کیا جاتا ہے کہ ”تمام وقوف در اصل باز وقوف (شناخت) ہوتا ہے۔ جاننے اور“ پھر جاننے“

لیکن زمانہ حال کے اعتبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے متاقب نتائج میں مابعدی درجہ تنہا غرض نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ بالکل اس کا مضمر نہیں ہوتا لیکن جس خیر کو ہم ”اطلاقی ارتسام“ کہہ رہے ہیں وہ اس کا منکشف کر سکتا ہے اور یہی ہوتا ہے کہ اس کو بالکل خارج کر کے اطلاقی ارتسام کے لئے کچھ باب جہاز بندہ (رج) منصف) سے چنانچہ حنفی لکھنے اس کے لئے الف کی علامت مقرر کی ہے جو گویا ہمارے الف کا مرضی پہلو ہے (منصف)

میں فرق بیان کر کے اس قول کا جواب دیا گیا ہے، اور اس کی عدم مشابہت
 نفی کی کسی کتاب کی طرف رجوع کرنے سے عیاں ہو سکتی ہے۔ اسی
 غرض سے یہ سوال بھی کیا جاتا ہے، کہ اس خیال کے مطابق جھلا وقوف
 کس طرح ممکن ہوتا ہے؟ یا مشابہت کی غیر متعین پسپائی سے کس طرح
 بچا جاسکتا ہے؟ ہم متعین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں، کہ اس سے
 نہیں بچا جاسکتا۔ یہاں ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ تجربہ کی اطلاقی ابتداء تک
 ہماری رسائی نہیں ہو سکتی۔ مشابہت فریہ مشابہت کی طرف اشارہ کرتی ہے،
 اور اس لئے تمام وقوف فریہ وقوف ہے، اور ہمیں تسلیم ہے، کہ اس
 محض ایک تجربہ ہے، اور یہ ایک حد کو مستحضر کرتا ہے، جس تک ہم کبھی پہنچ ہی
 نہیں سکتے۔

بجائے محوین تصورات کی شہادت اس چیز میں بھی ملتی ہے، جسے
 ہم سچی، ایچ، لوش کی زبان میں "ماقبلی ادراک" کہتے ہیں۔ ہمارے
 روزمرہ التباسات میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ ہم ایک چیز کو
 حقیقی نارنگی سمجھتے ہیں، لیکن ہاتھ لگانے سے معلوم ہوتا ہے، کہ مٹی کی
 ہے حقیقت۔ یہ ہے، کہ تمام مرکب درکات میں ماقبلی ادراک شامل ہوتا ہے۔
 اس حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ ایسے درکات حضاری اختضاری مرکبات
 میں قابل تحول ہیں۔ تاہم اختضاری عنصر اس وقت تک تصور نہیں بنا، اور
 ہوتا ہے، کہ کبھی بھی نہ بنے۔ برف کو دیکھ کر اس کی ٹھنڈک کا احساس
 ہوتا ہے، اور مٹنے ہوئے گوشت کی بو اس کے ذائقہ کی یاد دلاتی ہے، اس
 قسم کے "ماقبلی درکات" آزاد تصور سے بعینہ اسی طرح مختلف ہوتے ہیں،
 جس طرح مابعدی درکات سو خال ذکر سے ہوتے ہیں۔ یہ اس وقت تک
 جس کی قید میں ہوتے ہیں، اور جس ہی کے بل پر باقی رہتے ہیں۔ پھر اس
 التفات کو نہ تو اس تلامذہ کے ہم معنی کہنا مناسب ہے، جو حافظہ سے تعلق

رکتا ہے، نہ اس تلامذہ کے، جو مثل کے لئے مخصوص ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں، کہ التفاف اور تلامذہ اپنے اجزاء تریبی، یعنی متولد اور آزاد تصورات کی طرح یکجہ نیا سلسلہ ہوتے ہیں۔ اب چونکہ اور ان کی تکمیل کا تمام راستہ موضوعی غرض و دیکھی سے مشتمل ہوتا اور باقی رہتا ہے، لہذا جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، شروع ہی سے اس کے ساتھ طلبی ہیجانات ہوتے ہیں۔ اس طرح جو مشاکلت موضوعی سمت میں مانوسیت اور مابقی اور پاک پیدا کرتی ہے، وہی طلبی سمت میں آسانی اور مقصد کا باعث ہوتی ہے۔ یہاں براہ راست یہ معلوم کر لینا کہ کیا کرنا چاہئے، بہترین شہادت ہے یہ معلوم کرنے کی، کہ وہ کون سی چیز ہے، جس کے ساتھ یہ کرنا چاہئے۔ برادانہ جب شیخ پر گرتا ہے، تو اس کو یقیناً کوئی مابقی اور ایک شیخ کی گرتی گا نہیں ہوتا، اور نہ اس کی یہ حرکت کسی مقصد کے تابع ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب ہم وہ طریقہ جو غالباً قدیم ترین ہے، معلوم کر سکتے ہیں جس سے مفید تصورات آزاد ہو سکتے ہیں

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ واقعی اور ممکن کا تعادل اور ان کی سطح کے تجربہ اور تشلی سطح کے تجربہ کے فرق کے ہم معنی ہے۔ جو ذات کہ مقدم الذکر تجربہ پاک محدود ہے، وہ ابھی تک اس فرق سے واقف نہیں ہوتی۔ یہ واقفیت احضارات کے تقریباً یکساں ہی تعال سے نہیں، بلکہ تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے، کہ محتاب حادثات جو قوفوں کی اہل ہے، لیکن ہم سب شروع شروع میں اناری ہوتے ہیں۔ صرف سعی و خطا سے ہم کو عقل آتی ہے۔ ایسی مشابہتیں کثیر الوقوع ہیں، جن کے مانوسیت اور وثوق پیدا ہوتے ہیں، لیکن محتاس تبیین سے واعذار ہے، اور ہمارے

۱۵ ای وجہ سے یہ قدیم ترین از نامی تلامذہ (مستطاف) "ای جوانی تلامذہ" (تحدارت ذرا ملک) کہلاتا ہے، لیکن تلامذہ کی اصطلاح کو صرف مراد الذکر مل تا کہ متعدد دیکھنا مزج معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف ان احضارات مرکبہ وہ غیر وفودیت رکھتے ہیں جو "تلامذہ" کی اصطلاح میں متضمن ہیں۔ مقدم الذکر مل کو "التفاف"

فہم شدہ غرائم اُن امکانات کو نکاش کر رہے ہیں، جن کے لئے ہم تیار نہ تھے۔ جس چیز کو ہم نوش سمجھتے ہیں، وہ بیش ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مال غنیمت سمجھتے تھے، وہ وہم و گمبہ معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح حقیقی واقعات ماقبلی اور اکات کو برطرف کرتے ہیں اور خیالی یا ممکن آخر کا حقیقی کے غمخ سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے تجربے کے بعد ایک نئے موقعہ و محل میں جہات ہماری ہوتی ہے، اس کو ہم اپنے ترقی یافتہ شجر بے کی زبان میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اگر یہ نیولا ہے، تو میں بھاگتا ہوں، اور اگر یہ خرگوش ہے، تو میں اس پر چھپتا ہوں۔ اس غیر مشتبہ ماقبلی درک کی بجائے جس سے ہمارے منہ میں پانی بھرا رہا ہے، اب متبادل امکانات آزاد تصورات کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ فعل بھی توقف میں آجاتا ہے، یعنی یہ کہ متبادل راستے بھی صرف تخیل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ معلوم کرنا بہت آسان ہے، کہ اس قسم کے مواقع پر آزاد تصور متبادل کے ان احساسی روابط کو کس طرح ٹھہلا کر آتا ہے، جو ابھی ضمنی اور ضمنی تصورات ہیں۔ وقوف میں بلا واسطہ مشاغل، بالواسطہ وقوف کے راستے سے مقابلہ کی طرف ترقی کرتی ہے۔ فعل میں ہوجاتی فعل سے

عمری فعل کی طرف ترقی ہوتی ہے۔ کہ ضمنی تصورات مشاغل سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ اسی صورت میں ان مرکب درکات اور حرکی تطابقات میں شامل ہوتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ بھر جی قدر زیادہ یہ اور کی التفاف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ احتمال ان ضمنی تصورات کا، آزاد تصورات کی صورت میں، ظاہر ہونے کا ہوتا ہے۔ جو ادنی حیوانات کہ حافظہ یا مثل کی علامات ظاہر نہیں کرتے۔ ان کے اور اس میں بدایتی التفاف بھی نہیں ہوتا۔ مچھلی دیکھتی ہے، سو سمجھتی ہے، دباؤ کو محسوس کرتی ہے۔

کی فہم و فراست بھی ایسی عاقل کے ہم سہی نہیں ہوتی، جس سے ایک بچہ "دو اور دو کو ملاتا ہے" "دو اور دو" خواہ کسی چیز کو ظاہر کرتے ہوئے۔ حیات میں واقع اور متین افعال کے سلسلے پر مشتمل ہوتی رہے اس لحاظ سے جو حرکات ایک ساتھ کی جاتی ہیں، یا جن مواقع سے ایک وقت معاملہ پڑتا ہے، وہ بہت سے مکمل اور سببہ منفرد مل جاتے ہیں اور یہ حرکات و مواقع مراکز توجہ کے متنوع مشمولات ہوتے ہیں۔ ان ہی کے محرک اور ان سے قریبی تعلقات رکھتے ہوئے آزاد تصورات منتشر مجموعوں کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، انہیں آزاد تصورات کی وجہ سے وہ روشنی وقفہ اور فعل کی تکرار میں عقل کی وہ متلون چمک پیدا ہوتی ہے جو بہم کی سوچ و عدم مقبولیت میں کبھی کبھی فراہم ہوتی ہے۔ چونکہ ہم اعلیٰ حیوانات کو بھی عام مسائل تصورات سے بہرہ ور نہیں سمجھ سکتے لہذا ہم ان کو مسائل حائل سے بھی محروم ہی سمجھیں گے حقیقت یہ ہے کہ یہ امر بہت مشتبہ ہے کہ ماضی کی بحیثیت ماضی، یادداشت ان میں کہاں آتی ہوئی ہے۔ یہ ہوش ایک انتظاری حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر آزاد تصورات سمجھی پیدا ہو سکتے ہیں، تو وہ ایسی ہی حالت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ ایک کتے کو امنوس ہوتا ہے کہ دو اس کو گوشت کی وہ بولی نہیں ملی۔

لہذا ہمارا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ آزاد تصور (۱) ظہور کے وقت نہ تو (الف) کسی یادداشت میں قابل بیان مقام مثلاً 'ب'، 'ب'، رکھتا ہے نہ یہ (ب) بحیثیت ایک جنسی مثال "امکانی تخصیصات" 'ب'، 'ب' سے کوئی متین علاقہ رکھتا ہے۔ یہ مزید ترقیات ہی وہ مسائل ہیں جن کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں۔ یہاں دو سوالات پیدا ہوتے ہیں: ابتدائی اور خام کب سے ہم کس طرح (۱) حقیقی حافظی مثال (ب'، 'ب'،) اور (۲) مخصوص تصورات (ب'، 'ب'،) تک ترقی کرتے ہیں؟ لیکن پہلے ہم ایک مختصر تحلیل کریں گے، تاکہ ان دونوں سوالات کا

راستہ صاف ہو جائے۔ محض حفظ اور احیا کے مقابلے میں حقیقی حافظہ
 ان لوازم کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو خطا شدہ واقعے کو فردیت
 سمجھتے ہیں، اور ان مقدمات پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے زمانی
 مقام کی تعیین کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ب یا دب ایک مرکب
 کل ہے، اور ایک سلسلے میں معین و مقرر مقام رکھتا ہے، یہ اس کا اتفاق
 وہ اتفاق نہیں، جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تمام تشاللات میں شامل
 ہوتا ہے۔ ب اور دب، مرکبات ہیں، دب + ل + م) اور دب + ن
 (و) تشاللات کے جہاں ب تو وہ واقعہ ہے، جو یاد رکھا گیا ہے،
 اور باقی ل، م، وغیرہ اس کے لوازم ہیں۔ اسے روزمرہ کے تجربے
 میں ہم معلوم کرتے ہیں کہ غیر واضح یا عام شناخت پذیر کار کو پیدا نہیں کر سکتی،
 کیونکہ لوازم اس وقت تک غیر واضح ہیں، اور یہ غیر واضح ہیں، زیادہ تر اس وجہ
 سے کہ صدر احضار خود غیر واضح ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میں ایک راہ گیر کو پہچان
 لوں کہ یہ جرمین ہے، لیکن اگر میں اس کے سر پر چوٹ کا نشان
 دیکھوں، تو مجھ کو وہ حادثہ یاد آ سکتا ہے، جہاں اس نے یہ چوٹ
 کھائی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حقیقی حافظے سے قفل ضروری
 یہ ہے کہ یہ صدر احضار ب، ان نشانات خصوصی کا اکتساب کرے،
 جو اس سے پہلے اس میں موجود نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی
 بیان ہو چکا ہے، بچوں اور اعلیٰ حیوانات میں حقیقی حافظے کے وجود کو
 قفل آزاد تصورات کے وجود کی کافی شہادت موجود ہے۔ لیکن یہ
 تصورات ان درکات کی طرح، جن کے یہ قائم مقام ہیں، غیر واضح اور

۱۷۔ یہ ایک الگ سوال ہے کہ اس کے مقام کی تعیین کس طرح ہوتی ہے؟ اس پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔

باب ششم، بند ۲۔ (مصنف)

۱۸۔ باب ہذا، بند ۱ (مصنف)

حروف کو اعداد سے یا ایک حرف کو دوسرے سے تمیز کرنا سیکھتا ہے، عام صورت میں یوں کہو کہ جب بچہ اپنے ”جو اس کی تربیت کرنا شروع کرتا ہے، تو تفوق اور شاکست ترقی کا ایک عمل بن جاتے ہیں۔ یہ عمل ویسا تہمیری عمل نہیں، جیسا کہ ایک گھڑی بنانے میں ہوتا ہے۔ یہ وضاحت و تمیز کی مستقل زیادتی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، جس طرح کہ صبح کے وقت تمام اشیاء کی شکل برابر واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ ہوتا ہے۔ کہ پہلی مرتبہ دیکھنے کے وقت بچہ ہیلے کے پھول اور گلاب کے پھول، بلی اور خرگوش میں فرق نہ کر سکے۔ زیادہ غور سے دیکھنے کے بعد یہ فرق واضح ہوتا ہے، اور جب یہ فرق واضح ہو جاتا ہے تو زیر غور درک زیادہ تمیز اور اس طرح زیادہ مرکب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے، کہ اس وقت تک تلازمہ پیدا ہو اہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ تلازمہ کی بدولت نفسیات میں بہت ترقی ہوتی ہے، لیکن وقت قسمت آگیا ہے، کہ اب اس کی قطعیت پر شبہ کیا جائے اور اس کی وسعت کو کم کیا جائے جس متحدہ کو ہم یہاں تجویز کر رہے ہیں، وہ تلازمیت کے قدیم قانون کو تسلیم تھی۔ یہ لوگ بھی تلازمہ کی اصطلاح کو صرف ان تصورات کے لئے استعمال کرتے تھے، جو شروع میں تمیز اور آخر میں قابل انفصال ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس عمل کے تصورات ارتقائات میں سے پیدا ہوتے ہیں، اس کی توجیہ تلازمہ سے نہیں ہو سکتی، اور عرصہ تک تو اس توجیہ کی کوشش کی بھی نہیں گئی۔ لیکن تصورات کو احساسات کے باقیات سمجھنے سے اس توجیہ، اور ان تمام غلط فہمیوں کا راستہ صاف ہو گیا، جو اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اس بیان سے ہم اپنے مذکورہ بالا دو سوالات میں سے پہلے سوال کی طرف عود کرتے ہیں، یعنی یہ کہ ایک مسلسل یادداشت کس طرح شکل پذیر ہوتی ہے؟ اب ہم اس کی تھوین پر غور کرتے ہیں۔

تلازم اور حافظی سلسلہ

(۳) ہم پہلے دیکھ چکے ہیں "تلازم" کے پچھلے استعمال سے بہت بڑا غلط سمجھ پیدا ہوتا ہے، اور اس غلط سمجھ میں "تلازم" کا لفظ "تلازم" کی اصطلاح کے پچھلے استعمال سے اور زیادتی ہوئی ہے۔ اگر مثال کی عینیت کے ہم سننے کے جیسے کہ مشاکلت میں ہوتا ہے، تو جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں، ہمارے پاس ایک ایسا عمل ہے، جو تلازم سے زیادہ اساسی ہے، اور جس کو تلازم فرض کرتا ہے۔ اگر اچھا کرنے والا احضار اچھا شدہ احضار سے صرف جزئی مشابہت رکھتا ہے، تلازم کی نوعیت اس تلازم کی نوعیت سے مختلف معلوم نہیں ہوتی، جس میں ایک مقارن احضار دوسرے مقارن احضار کا ایسا کرتا ہے۔ پہلی صورت میں ج + ج + ح کا احباب + ج + ی سے ہوتا ہے اور دوسری حالت میں ج + ج + ص کا احیاء + غ + ط سے ہوتا ہے۔ اب ذرا ہی غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ (ج + ب) + ی اور (ج + ب) + ح کی مشابہت ان کے اجزاء (ج + ب) کی عینیت سے علیحدہ ہو کر ایسا کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ مشابہت ایک حالت ذہنی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے جس پر ہم عقرب سمجھ کر رہے ہیں جس میں ج + ج + ی اور ج + ج + ح کا احیاء ہونے کے بعد شعور میں بیک وقت ہوتے ہیں اور پھر ان کا آپس میں مقابلہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر (ج + ب) اس سے قبل ہی کے ساتھ رہ چکا ہے، اور اس وقت (ج + ب) + ح میں بھی موجود ہونے کی وجہ سے ہی کا احیاء کر رہے ہیں، تو اس حد تک تلازم بدابہتہ تلازم بالمقارنت ہے، باوجودیکہ احیاء کے مکمل ہوجانے کے

بعد جو حالت زمین فوراً پیدا ہوتی ہے اس کو میں ”چٹک مشابہت“
 کہنا پسند کرتا تھا بلکہ جہاں تک کہ محض احیا کو تعلق ہے مشابہت
 یہاں اتنی ہی اہم ہے جتنی کہ ب + ج + ص سے ع + غ + ط
 کے احیاء میں جتنی ع + غ + ط جو یہاں بحیثیت احیا کرنے والے
 احضار کے کام کر رہا ہے ہدایت بھی بھی لجانا زمان ب + ج + ص
 کے مقارن نہ تھا اور یہی وہ احضار ہے جس کا احیا ہو رہا ہے۔ اگر
 ع + غ + ط کے گزشتہ تجربات کے تمام اثرات محو کر دیے جائیں، تو
 احیا ناممکن ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں موجود الوقت ع + غ + ط
 اس گزشتہ تجربہ میں پہلے مشاکلت پسہ کی جاتی ہے، اور یہی
 گزشتہ تجربہ دراصل ب + ج + ص کا مقارن تھا اور اس کے بعد
 ب + ج + ص کا استحضار ممکن ہوتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہی،
 اور صرف یہی وہ مشابہت ہے جو ب + ج + ص کی وجہ سے ب +
 ج + ص کے احیا کے وقت کام کرتی ہے۔

لہذا بحیثیت مجموعی ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہم کو صرف قانون
 مقادیرت پر غور کرنا ہے۔ یہ قانون یہ ہے :- اگر دو یا زیادہ اولیٰ احضار
 (۱) ایک وقت یا (۲) ایک دوسرے کے فوراً بعد واقع ہوں، تو وہ
 باہم اس طرح متعلق ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک
 دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا ثانوی احضارات کی صورت میں، احیا کرنے کی
 طرف مائل ہوتا ہے اور کثرت اجتماع کے ساتھ یہ میلان بھی قوی تر ہوتا جاتا
 ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ماہیت تلامذہ کی تحقیق کی ہر کوشش بے ثمر ثابت
 ہوتی ہے۔ اگر یہ صحیح بھی ہے، تب بھی یہ ممکن ہے، کہ اس کو اس طرح
 بیان کیا جائے، جس سے تحقیق سادہ ترین ہو جائے۔ اگر ہم سے ایسے احضار
 کو منظور کرنے کو کہا جاتا ہے، جو اسلامینز اور منفرد تھے، لیکن جو آخر میں
 باکر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ہم کو اس محکم ارتباط کی توجیہ کی
 ضرورت محسوس ہوتی ہے، کیونکہ نہ تو انفرادہ انفصال ہی واضح ہے

اگلا سوال یہ ہے، کہ کیا ہرمان اشیا کا تلازم ان اشیا کے تلازم میں تحویل ہو سکتا ہے، جن کی طرف متعاقباً توجہ کی جاتی ہے؟ جب ہم ایک ایسے منظر کا احسا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کو ہم نے حرکت تھوڑی دیر کے لئے دیکھا تھا، تو ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس منظر کے صرف چند ہی اجزاء ہیں میں آتے ہیں۔ یعنی صرف وہ جن سے ہم خاص طور پر متاثر ہوئے تھے۔ باقی کے اجزاء مدغم اور جھلے ہوتے ہیں۔ یہ تمام منظر کبھی کبھی پورا کا پورا واضح اور صاف نہیں ہوتا۔ یا یوں کہو، کہ اس کے مختلف اجزاء میں مساوی وضاحت یا حد وضاحت نہیں ہوتی۔ اگر ہم اسی منظر کو دوسری مرتبہ دیکھیں، تو ہماری نگاہ بعض ایسے اجزاء پر پڑتی ہے، جن کو ہم نے پہلی مرتبہ نہ دیکھا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس میں قدرت وحدت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم بار بار اس کو دیکھتے رہیں، تو تمام کا تمام سلسلہ ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے، یا یہ کہ ہم اس پورے سلسلے کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے بعد اس کا بحیثیت مجموعی ایک وقت اچھا ہو سکتا ہے۔ بین نے تو انین تلازم کی بہترین توضیح کی ہے۔ وہ بھی تقریباً یہی کہتا ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے: ”جہاں تک کہ ذہن کو تعلق ہے، جسنی واقعہ تعاقب ہے، شرکت وجود ایک مصنوعی مال ہے، جو ذہنی تعاقبات کی ایک خاص صنف سے بنتا ہے۔“ لیکن اگرچہ ایسی مثالیں کم یا نہیں، جن میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہوئی ہے، اور اگرچہ ہم سب کو بخوبی علم ہے، کہ متعدد اشیاء میں تلازم قائم کرنے کا واحد نہیں تو واقعی ترین طریقہ یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک پر باری باری توجہ کی جائے، تاہم کوئی ایسی مثال شکل ہی پیش کی جاسکتی ہے، جس میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ متعاقب نہ ہو سکتی ہو۔ حقیقت یہ ہے، کہ اگر ہم کسی مجموعہ اشیاء پر ایک وقت توجہ مرکوز کرنے ہیں، تو یا تو اس مجموعے کے اجزاء میں پہلے ہی سے تلازم قائم ہو چکا ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ مجموعہ اس وقت تک نفسی حفاظ

سے غیر محلل ہے۔ لہذا ہم مقارنت حضرات کی بجائے تسلسل توجہ کے استعمال اور ایک ایسے ثانوی سلسلے یا رشتہ حافظہ کا ذکر کرنے کے مجاز ہیں جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اگرچہ ہمارے افعال توجہ میں زمانی ترتیب کا ہونا ضروری ہے تاہم وہ مثالیں بھی بہت کم اہم ہوتی ہیں جن میں وہ اشیاء بھی اسی طرح زماناً مرتب ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ ہماری توجہ کی ترتیب معروضی ترتیب کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ جس سلسلہ کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ بھی اس دوری مطابقت کی وجہ سے بہت زیادہ جلد ہی اور گہرے طور پر مستلزم ہو جاتا ہے۔ ایسے سلسلوں میں ہماری عملی کمپی کے مد نظر اعلیت کے تعلق سے اس گہرے تلامذہ کی فضیلت ظاہر ہے۔ لیکن زمانہ حال کے ماہرین نے تلامذہ کی اس تعاقبی نوعیت سے انکار کیا ہے اور اس کی ہمزائی نوعیت پر زور دیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمزائیت اور تعاقب کے اس تقابل پر اتنا زور نہیں دیا جاسکتا کہ بقا بالکل خارج ہو جائے، اور تمام عمل ایک فوری واقعہ میں تحویل ہو جائے۔ پھر یہ کہنے کی بھی کوئی بنا نہیں، کہ جس چیز کا ہر زمانہ احضار ہوتا ہے اس کی طرف متین اور مساوی توجہ کی جاتی ہے۔ واقعات کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ تاہم اگرچہ ہم شعور میں سے عمل کے خیال کو خارج نہیں کر سکتے، لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جن حضرات کی طرف بیک وقت توجہ کی جاتی ہے، وہ ایک نیا گل بن جاتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکب یا مخلوط ہو جاتے ہیں جہاں یہ ترکیب اولیٰ اور ابتدائی ہوتی ہے وہاں یہ مثالیں تلامذہ کی طرف نہیں، بلکہ ایک ایسے درک کی تشکیل طرف رہنا ہوتی ہیں جو آخر میں چل کر ایک آزاد تصور بن سکتا ہے، منتشر، قبلی اور اک بعد میں اس کو آزادی دلا سکتا ہے۔ اور یہی اس کے مشابہ یا متناقص تصور کو بھی پیدا کر سکتا ہے، لیکن یہ ان

دونوں میں سے کسی کو بھی احساسی یا صحرکی اجزاء ترکیبی کے ان متنوع و متعدد "تصورات" میں تحویل نہیں کر سکتا، جو اہر نفسیات کے لئے مانوس ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء ترکیبی میں سے بعض دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا ایسا کریں، لیکن یہ احیاء لازماً یا دو آہستوں، یا "افکار" کی صورت میں نہیں ہوتا، بلکہ ایک متحدہ سندہ اور اک میں تنقید تصورات کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اور زیادہ پیچیدہ، مواقع، مثلاً کسی منظر، یا عمارت کی غویوں پر غور و خوض میں ہم اس قسم کی ابتدائی ترکیب سے بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ یہ مواقع مانوس تو ہو جاتے ہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد اسی صورتوں میں تفصیل و فروغ کی شرکت وجود ہم کو ان کو ایک خاص ترتیب میں دیکھنے سے آزاد کر دیتی ہے۔ پس جب یہ مانویت حاصل ہو جاتی ہے، تو اس تمام سلسلہ کے غائب ہو جانے کے بعد بھی اس کے کسی جزو کے تخیلی جیسا سے باقی تمام کا تخیلی احیا ہو جاتا ہے۔ اس نتیجہ کو بعض اوقات نتیجہ کہا جاتا ہے، لیکن ہم کو یہ سمجھنا چاہئے، کہ جن تعاقبی تلازمات کی وجہ سے یہ متحدہ ممکن ہوتی ہے، وہ مختلف تھے، نہ کہ ایک ہی ترتیب بہت سے اعادے۔

زمانہ حال میں مقارن تجربات کے تلازم اور مشابہ یا مخالف تجربات کے نام نہا و تلازم کو علی الترتیب تلازم کی خارجی و داخلی صورتیں کہا جاتا ہے۔ یہ اپنی اصطلاح پر معنی ہے۔ قوانین کی بجائے صورتوں کا استعمال اس قدیم خیال کے متروک ہو جانے پر دلالت کرتا ہے، کہ تلازم مقارن تجربات کہئے "التصاق" اور مشابہ تجربات کی "کشش" کا نتیجہ ہے۔ اس طرح ہمارے پاس صرف ایک جگہ رہ جاتی ہے، جہاں ہم تلازم کی علت کی تلاش کر سکتے ہیں، اور وہ غرضی توجہ ہے۔ اور ہم بلا غور تردید کہہ سکتے ہیں، کہ یہی اور صرف یہی مناسب اور موزع علت ہے خارجی تلازم کی سلسلہ و صورتوں کی

سلسلہ و نتیجہ اب از ابتدا و بندہ (صنف) کے Redintegration اس طرح یہ نتیجہ ممکن داخلی رشتہ سے نہیں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ایک علی سطح کے سلسلہ سے تعلق کو متی ہے۔ اس لئے سلسلہ کو ہمیشہ بافت کر سکتے ہیں، اس وجہ سے کہ یہ سابق الوجود داخلی رشتہ کی جڑی تجدید یا اس کے جڑی نکلا کر نتیجہ ہوتا ہے (صنف)

جن کو علی الترتیب ہنرمان و متعاقب کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ دونوں صورتیں
 یقیناً ہر تہہ نہیں ہوتیں۔ اگر ہماری تخلیل ناقص نہیں، تو مقدم الذکر، جس
 کے لئے ہم اب بھی انتفاع کی حلاوتی اصطلاح ہی استعمال کریں گے، تلامذہ
 کے اراکین نہیں، بلکہ تلامذہ کے لئے ایک مرکز مہیا کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے
 پاس تلامذہ کی صرف ایک صورت ہونی چاہئے، یعنی مرکزی توجہ کے متعاقب
 شمولات کی، اور اس کا نتیجہ بھی ایک ہی ہونا چاہئے، یعنی ابتدائی، یا
 احضاری سلسلہ کے مقابلے میں اجحزار، یا حافظی سلسلہ، جس کے اجسزا
 مقدم الذکر میں سے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی و داخلی تلامذہ کی تفریق کی طرف
 توجہ کرانے سے، ایک غیر متعصب شخص فوراً معلوم کر لیتا ہے کہ ”داخلی تلامذہ“
 ایک خلاف قیاس چیز ہے، کیونکہ خود تلامذہ کا اشارہ خارجیت کی طرف
 ہوتا ہے۔ پھر اور غائر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مشابہات یا مخالفت،
 میں من حیث ہی تلامذہ نہیں ہوتا، بلکہ اجزاء، متلازمہ میں مشابہت یا مخالفت،
 ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ان تصورات میں مشابہت یا مخالفت
 ہے، جو حافظی (یا تجربی) سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے متعارف ہو چکے
 ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تجدید کی طرف مشابہت یا مخالفت کا یہ
 نام نہاد تلامذہ بھی اعلیٰ ذہنی اعمال کی ایک صنف سے تعلق رکھتا ہے
 جو خاص تلامذہ کو فرض کرتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو تلامذہ کی صرف اس صورت پر
 غور کرنا ہے جس میں دو متماثل اولیٰ امضارات الف و ب، مثلاً بجلی کی چمک
 اور بادل کی گرج، متلازم ہوتے ہیں، اور یہ دونوں امضارات وہ ہیں، جو
 ایک دوسرے کے فوراً بعد شعور کے مرکز میں آتے ہیں۔ اس طرح شعور
 آنے سے ان کی تماثلات الف و ب، متلازم ہو جاتی ہیں۔ وجہ
 اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، توجہ میں اس طرح کی تجدید
 سے تجربی سلسلہ شاید اس کے لئے بہتر اصطلاح ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر کہیں گے یہ خاص
 حافظہ کی گویا تفسیر ہے (صنف)

آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نیا سلسلہ صورت پذیر ہوتا ہے جس میں حضرات الف اور ب مقدار ان اجزاء بن جاتے ہیں۔ ایک سلسلہ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کے کسی جزو کی شدت میں زیادتی سے قریب قریب کے اجزاء کا بھی شدید احضار ہوتا ہے۔ اس طرح الف اور ب جو دراصل مسلسل نہ تھے اب مسلسل ہو جاتے ہیں۔ لہذا اسی واقعہ سے ثانوی یا مافظی سلسلہ کی اصطلاح کا جو از ثبات ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کا استعمال اتحضرات کے اس مسلسل سلسلہ پر اس نیت سے کیا جائے کہ اس سلسلہ اور اس اولیٰ یا احضاری سلسلہ میں فرق معلوم ہو سکے، جس سے اس کے اجزا پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سلسلہ کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ یہ ان اتحضرات کا سلسلہ ہے جو توجہ کی حرکات کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے اور توجہ کی یہ حرکات اولیٰ یا احضاری سلسلہ کے تفرقات سے باہر یا کہنا چاہئے کہ ان تفرقات کے اس حصہ سے باہر ہوتی ہیں، جو ابتدائی مافظی مثال سے تعلق رکھتا ہے۔ آخر میں چلی کر توجہ کی یہ حرکات زیادہ تر دھیمی یا غرض پر موقوف ہو جاتی ہیں، اگرچہ شروع شروع میں ان کی تقسیم غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔ ہماری تجویز یہ ہے کہ ان ہی کی طرف اس تسلسل کی تلاش کے لئے رجوع کرنا چاہئے جس سے مثال ان مقامی علامات سے علیحدہ جانے لے اس وجہ سے کہ الف کا وجود ب کا اچھا کرنا ہے اگرچہ ب کا وجود فانی کا ف سے بے نیاز تھا (مصنف)

سلسلہ دیکھو باب سوم بند ۲۔ تلازم اور توجہ کی سلسل حرکات مذکورہ وقت کو سمجھنے میں آسانی میں پیدا کرتی ہیں۔ ہماری مراد اس شکل سے ہے کہ ایک سلسلہ الف ب ج ج میں ب ج کا اچھا کرنا ہے نہ کہ الف کا اتفاق یا ارتباط کی مثال اس وقت کی توجہ کے قابل نہیں۔ تلازم میں توجہ کی کارفرمائی سے اغماض کرنا، اور حافلی سلسلہ کو اخراجات کے محض انتظام کا نتیجہ کہنا، انگریزی اور جرمن دونوں تلازمی نفسیات کا سب سے بڑا نقص ہے۔ مسپینر نے یہ دکھانے کی کوشش کی تھی کہ حیات نفسی اور حیات طبعی میں فرق یہ ہے کہ مقدم انداز میں صرف متعاقب تیز رفتاریوں اور برخلاف انداز میں متعاقب اور ہمزمان دونوں یہ پہلی اصل

کی وجہ سے محروم ہو جاتی ہیں، جو اُس وقت ان کے ساتھ تھیں، جب یہ درکات تھیں۔ اس کے بعد یہ مثالیں نہ تقسیم کی جاتی ہیں، نہ ان کی تخریج ہوتی ہے۔ اب چونکہ یہ متعاقب حرکات حافظی سلسلہ کے ایک استحضار اور دوسرے میں رابطہ پیدا کرتی ہیں، لہذا فرض کیا گیا ہے کہ ان ہی سے وہ پس منظر پیدا ہوتی ہے جس کو ہم ”زمانی علامات“ کہتے ہیں۔ ان کے وجود کی شہادت بھی عنقریب آسمانی سے دی جائیگی، یہاں صرف کہنا کافی ہے، کہ یہ تقریباً سب کاسب ان واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ارادی توجہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقامی علامات کے خلاف زمانی علامات اس طرح کی ہوتی ہیں، نہ کہ احساسی۔ اور اشارات کے خلاف استحضار میں سے ہر ایک صرف ایک علامت رکھ سکتا ہے، جس کا سلسلہ مقامی علامات کے سلسلہ کے خلاف، دوری اور مکمل نہیں، بلکہ ہمیشہ آگے بڑھنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے میں ہم معمولی دیر کے لئے یہ فرض کر رہے ہیں، کہ ”حافظی سلسلہ“ ایک واحد اور غیر منقطع سلسلہ ہوتا ہے۔ اس کے قریب قریب حالت ان غیر متدن اشخاص میں پائی جاتی ہے، جن کی زندگی واقعات سے محروم ہوتی ہے، اور ان سے بھی زیادہ مجاہدین میں ملتی ہے، جو غور و فکر کر رہے ہیں۔

اب ہم اپنے مذکورہ بالا سوالوں میں دوسرے کی طرف عود کر سکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ کرشتہ حافظی سلسلہ کی تشکیل میں توجہ کی کارفرمائی کی مزید شہادت ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم اس کے اس قدر ذکر کریں اور اس کو روکنے کی وجہ موجود ہے، کہ اس میں تسلسل کی تین طرحیں ہوتی ہے (مصنف)

- ۱۔ دیکھو ضمیمہ اس باب کے خاتمہ پر (مصنف) ۱۵ دیکھو اگلا باب بند ۲ (مصنف)
- ۲۔ یعنی یہ کہ حافظی سلسلوں کی ان بھواروں کے علاوہ جن کا بیان ہوا ہے (مصنف)
- ۳۔ دیکھو باب ۱۲ بند ۲ (مصنف)

ایک تہنلی سلسلے کی تشکیل

(۴) مذکورہ بالا حقیقت کے باوجود اصلیت یہ ہے کہ حافطی سلسلہ میں دو لحاظ سے تغیر ہو سکتا ہے اور اس تغیر سے اس کی ساخت کافی تغیر ہو جاتی ہے (۱) اس کے اجزاء کی گریز پائی اور (۲) مشابہ واقع کی جزئی تکرار جس کی وجہ سے اس سلسلہ کی تکرار ہوتی ہے۔ پہلے کے متعلق تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہلہز شعور کے قریب ذہنی شمال کا جو زوال وغروب ہمارے مشابہ میں آتا ہے، وہ وہلہز کے گزر جانے کے بعد بھی تحت شعور میں جاری رہتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس قدر دیر کے بعد اس کا ایسا ہوتا ہے، اسی قدر مدھم، پھلکی، اور کم مکمل، یہ تشالائے بوقت ایسا ہوتی ہیں، اور اسی قدر وقت کے ساتھ ان کا ایسا ہوتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ایک مرکب کے تمام اجزاء میں قابلیت جیسا مساوی نہیں ہوتی۔ ذاتی، بونیں اور عضوی احساسات اگرچہ بحیثیت ارتسائے اتنے قومی ہوتے ہیں، کہ دیگر تشالائے کا احیا کریں، لیکن خود ان میں تخیلی احیا کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں عضوی حرکات اگرچہ بلحاظ احیائیت تمام احضارات میں سے شاید سریع ترین ہوتے ہیں، تاہم یہ اور احضارات کا اسی قدر سرعت کے ساتھ احیا نہیں کرتے۔ لیکن انسانی مزاج کی طرح یہاں بھی تلوات نایاب نہیں۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ بعض اشخاص آوازوں کو بخوبی یاد رکھ سکتے ہیں، بعض رنگوں کو، بعض شکلوں کو، و قس علیٰ ہذا۔ تاہم بالعموم یہ کہنا صحیح ہے، کہ سب سے زیادہ ہائر اور سب سے زیادہ سچب احضارات کی عمر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن زوال جو شروع شروع میں تقریباً ہر صورت میں نسبتاً

کے اسی وجہ سے ایسے اشخاص بعض سمیعہ (Andile) بعضہ (Visile) یا حرکتی (Motile) صنف کے کہلاتے ہیں۔ دیکھو جنیمس پرنسپلز آف مایکالوجی جلد دوم، صفحہ ۷۷ (صنف)

سریع ہوتا ہے، دیر یا سویر حقیقی یا ظاہری نسیان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے حافظی سلسلہ کے بعض اجزاء اپنی شکل و شاکستہ کی وجہ سے کو کھو بیٹھتے ہیں، اور چونکہ ان کا کوئی مینز طور پر قابل شناخت مشمول نہیں ہوتا، لہذا یہ سکوا کر اس حیات کا مدھم اور کمزور استحضار ہو جاتے ہیں جس کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ یہی استحضار مثلاً یہ دکھانے کے لئے کافی ہے کہ ہماری ”قدیم ترین یادداشتیں“ ہمارے پہلے تجربات کی نہیں ہوتیں، اور یہی ان شخصوں کے لئے جانتے سے محفوظ رکھتا ہے، اگرچہ وہ مسلسل معلوم ہوتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ عدم تسلسل کبھی بھی اطلاقی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علامتی نشان وہی کے لئے ہم کو کسی اور چیز کے استحضار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے مطلب یہ ہے، کہ نسیان اور استحضار کا فقدان ہم معنی الفاظ ہیں، اور استحضار کا فقدان نفسیاتی حیثیت سے انقطاع کا ہم معنی نہیں۔ اس لحاظ سے ”نشہ و لطف“ کا استعمال استحضارات کے طلوع و غروب کے لئے بہت موزوں ہے۔ جب ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو یاد کرتے ہیں، یا کسی ایسے منظر کو اپنے ذہن میں لاتے ہیں، جو عرضہ ہوا کہ غیر مانوس ہو گیا تھا، تو واقعات اور دیگر خواص بتدریج منکشف ہوتے جاتے ہیں اور جب تک کہ ہم ان کی طرف توجہ کرتے ہیں، اس وقت تک وہ ہمارے سامنے بھلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جب یہ واقعات ”نقش و نگار طاق نسیان“ ہو جاتے ہیں، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ اس کا بالکل مخالف عمل ہوتا ہے۔ اس عمل کو ڈھول کہتے ہیں۔

حافظی سلسلہ کے اجزاء کی تکرار سے اور بھی زیادہ اہم تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا اثر صرف یہی نہیں ہوتا، کہ اس طرح ایسا ہو چکی ہوئی خاص مثال، سلسلہ تشبہات زائل ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے، بلکہ اسی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ حافظی سلسلہ کا جزئی، اور کم و بیش کثیر الوقوع، اعادہ

اس کو ایک حد تک نئے سلسلہ میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے ہم نے تشلی سلسلہ یا "بافت" کا نام تجویز کیا ہے۔ نئے سلسلہ کے جو حصے کمر ہو جاتے ہیں، وہ مضبوط ہو جاتے ہیں۔ اجن حصوں کی اس طرح حکمران نہیں ہوتی، وہ کمزور ہو جاتے ہیں، اور یہ کمزوری ایسے کمزوری کے عکسلاف ہو جاتی ہے، جو ذہول سے پیدا ہوتی ہے جس شخص نے بادشاہ کو صرف ایک مرحبہ دیکھا ہے، وہ کہہ جاتا ہے، "اس کے متعلق فکر کرے" اور ان دیگر عوارض حالات کا اپنے ذہن میں احیاء کرے جن میں اس کے بادشاہ کو دیکھا تھا۔ لیکن جس شخص نے بادشاہ کو ہزاروں مختلف مواقع پر دیکھا ہے، اس کے لئے ان عوارض حالات کا احیاء لازمی نہیں۔ اس کے لئے اس تمام مرکب کا مرکزی اختصار زیادہ مہم ہو جائے گا اور باقی کے اور اختصارات ایک دوسرے کو توڑنے کی طرفائل ہونگے، کہ ان میں سے اکثر میں تخالف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مرکزی اختصار کے ساتھ کسی معین عقبن زہن کا ایسا نہ ہوگا۔ کہا گیا ہے کہ یہ مرکزی اختصار بھی کم و بیش عمومی ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یقینی ہے کہ یہ بھی ڈانواڈول رہتا ہے۔ یہ بھی تو ایک جزو زیادہ مہم ہو جاتا ہے اور بھی دوسرا۔ اس طرح وہ چیز منکشف ہوتی ہے جس کو ہم اس کے قبل الف، الف، الف وغیرہ میں تقسیم کر چکے ہیں۔ پھر یہ بھی اکثر کہا گیا ہے کہ ہمارے ذہن میں ہمارے نہایت گہرے دوستوں کی تصویر کم واضح ہوتی ہے، نسبت ان لوگوں کی تصویر کے جو کبھی

اس رشتہ و بات کا مقابل *Gewebe* اور *Reihe* کی صراحتی اصطلاحات سے ذہن میں آتا ہے۔ اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ حافظہ ترمالی تسلسل کے خط تقسیم میں ترقی کرتا ہے، اور تسلسل سے نئے منطقی اضافات کی بنا ہوا کرتا ہے (مصنف)

اس جنس مثال کی اس عمومی تصور (Concept) کی حقیقی کیت میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذاکر تکرار کا انشائی اور اتفاقی نتیجہ ہے اور مؤخر الذاکر میں انشائی اور علی مقابل کا (مصنف)

کلمہ دیکھو باب نہالہند ۲۔ (مصنف)

کبھی دکھائی دیتے ہیں، اور پھر یہ کہ ان لوگوں کی ایک تصویر ایک خاص انداز کی ہوتی ہے، مثلاً واعظ کی ”محراب و منبر“ اور سائیس کی سکاڑی کے پیچھے بمقدّم الذکر صورت میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ موخر الذکر کے تینے مخصوص اختصارات کے ایک مجموعہ سے ایک ”جنسی مثال“

پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک کلی تصور (الف) الف وغیرہ مخصوص تصورات میں تقسیم ہوتا ہے اور پھر یہ ان ہی سے بنتا بھی ہے؟ اس طرح وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو درست ”اولی وقوف“ کا مسئلہ کہہ سکتے ہیں۔ ہیملٹن نے اس کی توضیح میں ایک طویل تقریر کی ہے اور اس تقریر کے شروع میں کہا ہے کہ ”یہ ایک عجیب و غریب مسئلہ ہے“ جس نے ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے تمام فلاسفہ کو مختلف مذاہب میں تقسیم کر رکھا ہے۔ سوال عام صورت میں یہ تھا کہ کچھ کو پہلے خاص کا وقوف ہوتا ہے اور پھر وہ اس کی تقسیم کرتا ہے، یا یہ کہ پہلے اس کو عام کا وقوف ہوتا ہے اور بعد میں وہ اس کی تخصیص کرتا ہے، بعض مثلاً لاک مقدم الذکر صورت کے قائل تھے اور بعض مثلاً لارنسز دوسری صورت کے۔ ہم دونوں کو صحیح بھی کہہ سکتے ہیں، اور غلط بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تمام مناظر لفظ ”عام“ کے ابہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو گیا تھا، اور اس کے متعلق اہم پہلے ضمناً کچھ لکھ چکے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کچھ کی پہلی واقفیت خاص سے ہوتی ہے، لیکن اس کا اور اس قدر غیر واضح ہوتا ہے کہ اس کا پہلا آزاد تصور الف، اسی عمل کی وجہ سے عام بن جاتا ہے جس سے اس کا علم خاص تر ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ایک طرف تو غیر متین خاص تصور الف مخصوص تصورات الف، الف، الف، الف وغیرہ میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ان کے ساتھ ہی دوسری طرف

ان ہی میں سے اور ان ہی کی مدد سے، نئی جنسی الف پیدا ہوتا ہے۔ جو پسند کہ پہلے عام تھی، ان معنوں میں، کہ یہ غیر واضح تھی، اب درحقیقت عام بن جاتی ہے، کیونکہ اب اس میں تفریقات شناخت کی جاتی ہیں، جن کے فقدان کی وجہ سے یہ غیر واضح تھی۔ بالفاظ دیگر غیر واضح خاص حقیقی، یا بالقوۃ کلی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس طرح ذہول اور تکرار کا مشترک اثر یہ ہوتا ہے، کہ ایک عقلی بافت پیدا ہوتی ہے جو حافظہ رشتہ سے مکمل کی جاتی ہے، لیکن جو لمحاظ طریفہ اس رشتہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ لوٹنری نے کہا ہے اس طرح واقعات حیات کی ترتیب کی یادداشت کی قوت اکثر زوال پذیر ہو جاتی ہے، اور ماہیت اشیاء پر جو عام تعلقات مبنی ہوتے ہیں، ان کے ساتھ اس کی ذمہ داری میں زیادتی ہو جاتی ہے، مختصراً یہ کہ ہم کو عقلی یا ارادی دست دلازمی کے لئے ایسا سوا دل جاتا ہے، جو پہلے ہی سے کم و بیش منظم ہوتا ہے۔

تصورات کا تنازع

(۵) سیلان تصورات کبھی بھی غیر منقطع نہیں ہوتا، یہاں تک کہ خواب اور عالم مموت میں بھی اس میں برابر انقطاع و انحراف ہوتا رہتا ہے۔ اس کا تسلسل اگر ہوتا ہے تو بہت تھوڑی دیر کے لئے، اور وہ کبھی کبھی تاہم یہ معلوم کرنا مشکل نہیں، کہ اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کا راستہ اس راستہ سے مختلف ہوتا ہے جو تذکار کئی صورت میں یہ اختیار کرتا ہے بشرطیکہ یہ قابل تذکر ہو۔ اس سیلان کی سرعت اور اس کے ثبات و استقلال کا اندازہ اس تھوڑی سی کوشش سے ہوتا ہے جو اس کا تعاقب کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

۱۔ اسی وجہ سے اکثر قدیم ماہرین فیضات شاعرانہ اس کو اس سرعت اشغال کی طرف

لیکن اگرچہ یہ خود اپنی فعلیت کی وجہ سے ایجابی انقطاعات کی طرف
 مائل نہیں ہوتا، تاہم جن مقامات پر کمرزات قیام نہ ہو کر ایک دوسرے
 کی کاشت کرتے ہیں، وہاں پہلے نہیں نسبتہ بھی ایسا ہو جاتا ہے۔
 لیکن سیلان تصورات میں باہر کی طرف بھی ایجابی انقطاعات
 پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ انقطاعات نئے حضرات کی خارجی مداخلت
 ہی کا نتیجہ نہیں ہوتے، بلکہ داخلی یا ارادی مداخلت کا بھی نتیجہ ہوتے
 ہیں۔ اس قسم کی مداخلتوں کا ایک نتیجہ ہے جن پر ہم کو یہاں
 بحث کرنا ہے۔ ہماری مراد ہر بارڈر کے الفاظ میں تصورات کے
 اس تنازع "یا" "تھا" سے ہے، جو اس سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم
 دیکھ چکے ہیں، کہ ہر بارڈر اور اس کے تابعین نے حضرات کو تو میں
 مان کر، اور ان قوتوں کے تعامل کے طریقوں کے کم و بیش غیر محصل
 مفروضات کی بناء پر نفسی سکونیات و محرکیات مدون کرتے کی
 کوشش تھی۔ اب چونکہ ہماری قابلیت توجہ محدود ہے، اس لئے
 ہوتا ہے کہ نئے حضرات ہماری توجہ کو پرانے حضرات کی طرف سے
 بالکل ہٹا دیتے ہیں۔ اگر ہم توجہ کی اس غیر ارادی تقسیم کو حضرات
 کے درمیان کشش پر دال بھی سمجھیں تب بھی یہ تنازع، جو مرکز شعور میں
 داخل ہو رہا ہے، ان حضرات کے تنازع سے مختلف ہوتا ہے۔
 جو پہلے ہی سے مرکز شعور میں موجود نہ تھا، ان دونوں میں سے کوئی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: مذکور کرتے ہیں جو تقریباً اتنا ہی حیرت انگیز ہے جتنا کہ خود وہ جانی۔
 فکر کی طرح سرخ، ہم سنی تھا۔ برق کی طرح سرخ، کے۔ (مصنف)
 ۵۔ ہماری نفسیاتی اصطلاحات کے چھپے پن کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات
 لازم کی مثالیں سمجھی جاتی ہیں۔ بین ان کو "فراہم لازم" کہتا ہے، جو تقریباً ویسی ہی اصطلاح
 ہے جیسی کہ غور تجاذب سٹرسٹلے (Sully) کی اصطلاح "تبادلہ لازم" اس کے پس منظر پر
 لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہاں لازم کی وجہ سے رکاوٹ یا اٹھان ہوتا ہے۔ یہ بذات خود "فراہم لازم" ہے، نہ کوئی ایسی
 چیز جو لازم کا باعث ہو (مصنف)

ایک دوسرے کے ظہور کے بغیر تجربہ میں آسکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تاروں
بھرے آسمان کی طرف دیکھ رہے ہیں، تو ہم ٹھنڈک کی طرف سے غافل
رہ سکتے ہیں، اگرچہ جب ٹھنڈک محسوس ہونے لگتی ہے، تو ہم تسلیم کر لیتے
ہیں کہ صاف آسمان اور ٹھنڈک بجائے تباہی اور ستیاد ہونے آگئے
رابطہ علیت رکھتے ہیں۔ مرکز شعور میں داخل ہونے والے حضرات
کے تنازع، اور حضرات کے اس تخالف یا تباہی میں ہر بار میوں
نے خلط بحث کیا ہے، جو ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب یہ حضرات
مرکز شعور میں فی الواقع موجود ہوں۔ مقدمہ ذکر کریں تو حضرات
کی صرف شدت اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر میں ہم کو
احضارات کی کیفیت اور ان کے شمول و منظوف سے زیادہ تر
تعلق ہوتا ہے۔ یہاں صرف مقدمہ ذکر ہی قابل ذکر ہے۔ وجہ اس کی
یہ ہے، کہ یہ تخالف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب مذکورہ بالا طریقوں سے
تشلی سلسلہ منقطع ہوتا ہے۔ بظاہر اور کوئی صورت اس کے پیدا ہونے
کی نہیں۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ اولیٰ حضرات کے درمیان
اس قسم کا تخالف نہیں ہوتا۔ یہاں قانون ناقابلیت ہم احضاری ایک ہی
مقامی علامت رکھنے والے متخالفات کے احضار میں مانع آتا ہے اور
کم از کم اس سطح پر ان متخالفات کے احضار میں تنازع نہیں ہوتا،
جن کی مقامی علامات مختلف ہیں۔ لیکن اگر تشلی عمل غیر منقطع ہے، تو
جس چیز کا احضار نہیں ہوا، اس کا اتحضار بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ
سفید جھٹی اور مربع دائرے ہم کو خواب میں بھی نظر نہیں آتے۔ واقعہ
یہ ہے کہ ہمارے خواب میں تخیلات اگرچہ لغو اور عجیب و غریب
ہوتے ہیں، تاہم ان میں صریح تناقض نہیں ہوتا، مگر ہوتا ہو تو ہو
لیکن تصورات اور روکات کے درمیان حقیقی اور واقعی عدم
مطابقت اکثر ہوتی ہے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو حضرت اسحاق
کے اس فقرے میں ملتی ہے کہ ”آواز تو یعقوب کی ہے، لیکن ہاتھ یسہ۔“

کے ہیں۔ یہاں صرف ذہنی رکاوٹ نہیں، بلکہ ایک واقعی تنازع بھی ہے۔
 مدرکہ آواز تو مقبوض کو پہنچواتی ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ بائبل
 یسوع کو پہنچواتے ہیں۔ یسوع اور مقبوض کی مثالائے نہایت خودمختلف ہیں،
 لیکن تنازع نہیں۔ پھر ایک ہی شخص کو جزو یعقوب اور جزو یسوع
 کی صورت میں شناخت کرنے میں کوئی زور بھی نہیں پڑتا۔ اس کی وجہ
 یہ ہے کہ ہمارے دماغ ہمارے میں اس وقت تک کوئی بلا واسطہ عدم
 مطابقت نہیں ہوتی، جب تک کہ ان میں سے ایک کو مثلاً آواز اور
 دوسری کو ہاتھوں سے تعلق نہ ہو۔ لیکن ایک ہی ہاتھ یا ایک ہی
 آواز ایک ہی وقت میں ہوا اور دماغ دونوں نہیں ہوتے۔ اسی قسم کی عدم مطابقت
 درکات کی مداخلت کے بغیر بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کسی سمجھ یا کسی شکل
 کو حل کرنے، یا بالعموم عقلی فروق کو حذف کرنے میں ایسے تصورات
 ہوتے ہیں جو نہایت خود صرف منطقی حیثیت سے متخالف ہوتے ہیں۔
 لیکن ان میں نفسیاتی متخالف یا تنازع بھی پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں
 سے ہر ایک ایک ہی مرکب میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اس
 قسم کے تمام تنازعات میں احضارات کا باہمی تعلق اس تعلق کا بالکل
 ضد کہوتا ہے، جس پر مشابہت مبنی ہوتی ہے۔ مگر اذکر صورت میں
 ہمارے پاس دو مل احضارات (۱) ب + لا اور (۲) ج + ی
 ہوتے ہیں۔ ان میں بحیثیت مشابہ ہونے کے (۱) ج + ی
 ہوتا ہے۔ مقدم الذکر حالت میں ہمارے دو ناقص احضارات (۱) لا
 اور (۲) ج ہیں بحیثیت متضاد ہونے کے یہ دونوں
 (۱) ج + ی سے ایک دوسرے کو قاذب کرتے ہیں۔ قابل غور
 بات یہ ہے کہ یہ (۱) ج + ی مشابہت کے لئے بھی اتنا ہی لازمی ہے
 جتنا کہ تنازع کے لئے۔ لیکن ایک صورت میں تو یہ ایک مبنی تصور
 ہوتا ہے اور منطقی حیثیت سے دو موضوعات پر محمول کیا جا سکتا
 ہے، اور دوسری صورت میں یہ ایک ناقص طور پر یقیناً فرو ہوتا ہے

(۱) اور متخالف محمولات کا موضوع نہیں ہو سکتا (۲) اور یہ متنازع نہیں ہوتے، جب تک کہ یہ ب کا تکلمہ نہ کریں۔ چنانچہ سفید و سیاہ عدم المطابقت نہیں، اسوا ان حالتوں کے جہاں یہ ایک ہی چیز کی صفات ہوں۔ ان تنازعات میں سے اکثر، بلکہ کہنا چاہئے، کچھ تمام ان تنازعات، جو منطقی لحاظ سے دیکھیں گے، کا امکان حافظی رشتہ کی تکرار میں ہوتا ہے، جو بعضی مثالوں یا عام تصورات کی بدولت پیش بافت پیدا کرتی ہے، جس کو بیان کرنے کی ہرسم نے کوشش کی ہے۔

ضمیمہ

زمانی علامات

(۶) زمانی علامت کی اصطلاح لوٹنے سے پہلے بتا دی گئی ہے لیکن جن منوں اور جس قیاس میں کہ یہ یہاں استعمال ہوئی ہے، اس کی تمام ذمہ داری مصنف بذراہمہ ہوئی ہے۔ لیکن خود لوٹنے سے انہی اس تصنیف میں تلازمہ سے متعلق ہر بار طے کے میکا بھی نظر آئے کی ترمیم کرتے ہوئے اس کی نسبت وہ خیال ظاہر کرتا ہے، جو ہمارے مجوزہ خیال کے قریب قریب ہے اور جو ان منوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے جن کو ہم نے اختیار کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تلازمات صرف ان مخصوص اقسام ہی میں قائم نہیں ہوتے، جن کو ہم ہمیں احضار سمجھتے ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک احضار عام ضروری مفہوم ج کے عارضی رنگ سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ہماری مراد اس رنگ سے ہے، جو اس احضار کے مرکز شعور میں داخل ہونے کے وقت غالب ہوتا ہے۔

اس دخول سے ج متغیر ہو جاتا ہے۔ ایک نئے احضار الف کے آجانے سے ج پیدا ہوتا ہے ب کے آجانے سے ج، اور ج کے آجانے سے ج قس غلے ذہا۔ اس طرح سلسلہ ج ج ج ج وہ کلید بن جاتا ہے جس سے اب د کا اچھا ممکن ہوتا ہے۔ سلسلہ ج ج ج اور سلسلہ ت ت ت کی مشابہت بدیہی ہے۔ دونوں دو ذریعہ سمجھے جاتے ہیں جس سے اب د میں ت لازم قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر کا اشارہ تو عام ضروری مفہوم کی طرف ہوتا ہے اور موخر الذکر کا حرکات توجہ کی طرف یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں بیانات تشریح اور توضیح کے محتاج ہیں۔ اب اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، نہ ضروری مفہوم سے لوٹنے کی مراد محض انفعالیات نہ تھی، اور توجہ کا مطلب یہ کہ کہیں کہ اس میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن بنی حسیات کے حیات یا سنجہ بحیثیت طلبی ہونے کے فعلیت اور حسیات، دونوں کو شامل ہے۔ پھر ایک ذات کی فعلیت، اور اس کی حسیات مساوی طور پر احضارات یا معروضات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

جب لوٹنے سے اپنی بحث میں توجہ پر پہنچتا ہے اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ ان ممنوں کے کس قدر قریب تھا۔ وہ متقدمین ماہرین نفسیات کا مخالف تھا۔ ان ماہرین کا خیال تھا کہ توجہ ایک حرکت بذریعہ روشنی ہے جو ذہن اُن احضارات پر ڈالتا ہے جو اس کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن وہ اس بات میں اُن سے متفق ہے کہ "توجہ ایک فعلیت ہے جو ذہن کی طرف سے ہوتی ہے۔۔۔۔۔ ایک خاصیت جو احضارات میں بحیثیت احضارات ہوتی ہے۔ یہ موخر الذکر خیال ہر بار حٹ کا تھا۔ پھر لوٹنے سے توجہ اور تعلق پیدا کرنے والی

فطرت کو ہم معنی سمجھتا ہے، جو صورتیں کہ اس فعلیت سے پیدا ہوتی
 ہیں ان میں سے وہ ”تغیر کے زمانی احضارات“ کا خاص طور پر ذکر
 کرتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ جس باب میں اس نے
 مفسر پر بحث کی ہے اور جس میں پہلی مرتبہ اس نے زمانی علامت
 کی اصطلاح استعمال کی ہے اس میں اس نے فرض کیا ہے کہ مترض
 اعتراض کرتا ہے کہ ”تغایب و تسلسل کا التباس بھی شعور میں احضارات
 کے تسلسل و تغایب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح الف کا ب
 میں ظاہر ہوا اشتغال بھی اس اشتغال کے بغیر نہیں ہو سکتا، جو
 (ایسی صورتوں میں) الف احضار سے ب احضار کی طرف ہوتا ہے۔
 اس اعتراض کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ اگر ب کا احضار
 فی الواقع الف کے احضار کے بعد آتا ہے تو احضارات کا تغیر بلاشبہ
 ہوتا ہے، لیکن اس کا تغیر کا احضار نہیں ہوتا۔ اس میں زمانی وقفہ
 ضرور ہو گا، لیکن کسی کو بھی اس وقفہ کا التباس (تک) نہ ہو گا۔
 اس تغایب کے لئے جس میں ب بحیثیت مابعد کے معلوم ہوتا ہے،
 یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں احضارات ایک تعلق میں آگئے والے
 عناصر کے ہنرماں معروضات ہوں۔ یہ علم خود بالکل ناقابل تقسیم ہوتا
 ہے اور یہی ان دونوں احضارات کو ایک ناقابل تقسیم فعل سمجھی
 صورت میں مرکب کر دیتا ہے۔ بعینہ اسی طرح ہر بھی زمانی
 علامات تک پہنچتے ہیں۔ ہمارا بھی یہی خیال ہے کہ زمان کی وحدت
 اور مافطرتی رشتہ کے تسلسل کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے۔

باب ہشتم

تذکار توقع و زمانہ ادراک

تخیل اور حافظہ

(۱) حافظی سلسلے میں سے تشلی سلسلے کی تشکیل کی تعیین کی کوشش کے بعد اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس ہم تخیل اور حافظے اور تخیل اور توقع میں کس طرح فرق کریں گے؟ اس فرق کو حافظے اور توقع میں یقین کے وجود اور محض تخیل میں اس کے عام وجود پر متوقف کرنا تو ظاہر ہے کہ غلط ہے، کیونکہ خود یقین اس فرق پر منہی ہوتا ہے، نہ کہ یہ فرق اس یقین پر۔ لیکن ایک حقیقی اور برہمی فرق جس کو ہیوم نے بہت مدت قبل حافظے کے تعلق سے بیان کی تھا، یہ ہے کہ حافظے اور توقع میں تخیلات و تصورات کی ترتیب اور ان کا مقام متعین اور مستقل ہوتا ہے، برخلاف اس کے تخیل میں ان تصورات میں نقل مقام اور تغیر ہوسکتا ہے۔ ہمارے پاس فرض کرنے کے کافی وجہ ہیں، کہ حافظے میں یہ ترتیب و مقام عام طور پر وہی ہوتے ہیں جو اصلی تجربے میں تھے۔ لیکن ہیوم کا یہ کہنا کہ "حافظہ ان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور ان سے مختلف ہونے کی طاقت نہیں رکھتا" اس کی سادہ لوحی پر دال ہے۔ اس قسم کی مطابقت چونکہ خارج از بحث ہے، اور ہیوم مزید بھی اپنے مطلب کے لئے اس کا اقرار کر لیتا ہے اس لئے

اس وقت تک ہمارے پاس مثل کے مدد ثبات و عدم استقلال کے مقابلے میں حافظے کا ثبات و استقلال ہے۔ اس لحاظ کے جو چیز یاد کی جاتی ہے یا جس چیز کی توقع کی جاتی ہے وہ اس چیز سے مشابہ ہوتی ہے جس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ نہ صرف یہ کہ از خود اور بکون نہیں بدست بلکہ یہ ذہن کی اس کوشش میں مزاحم بھی ہوتا ہے بلکہ اگر یہ خصوصیات موجود ہیں تو ہم یہ یقین کرنے کی طرف الٹ ہوتے ہیں کہ ہم کسی چیز کو یاد کر رہے ہیں جس طرح کہ ان ہی خصوصیات سے ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ادراک کر رہے ہیں۔ دونوں صورتوں میں البتہ اس ممکن ہوتا ہے۔ لیکن ترتیب و تقسام کا یہ ثبات تذکار کی بنیاد کے لئے کافی نہیں بشرطیکہ ہم تذکار کی اصطلاح کو صحیح معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن یاد کرنے کی اصطلاح سے اکثر جاننے اور پہچاننے کے معنی بھی لئے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم کسی ایسی جگہ جاتے ہیں جو کسی زمانے میں ہمارے لئے انوس غمی، تو ہم کہتے ہیں کہ ”مجھے یہ جگہ خوب یاد ہے“ ہمارا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ہم نے اس جگہ کو پہچان لیا ہے اور اس پہچان سے بہت سے باتیں یاد آتی ہیں۔ حافظے میں شناخت شامل ہے لیکن شناخت بحیثیت شناخت میں حافظہ شامل نہیں ہوتا بشمول انسانی جس صورت میں کہ ہمارے بلا واسطہ مشاہدے میں آتا ہے اس میں دیکھ بھانے و مقامات کی محض شناخت بہت نادر و توقع ہے۔ یہاں نیا احضار قدیم احضار کے ساتھ مشاغل ہی نہیں کیا جاتا، بلکہ حواضط حالات کا ایک حاشیہ دوبارہ پیدا ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس لئے یہ موجودہ احضار سے لازماً مختلف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ فرض کرنے کی کوئی سند ہمارے پاس نہیں کہ کسی شوشہ میدان میں اس طرح کی تجدید ہمارے لئے کبھی بھی بالکل صفر ہوتی ہے، تاہم ہم محاذ ہیں کہ اس کو بہت زیادہ مدغم اور غیر واضح سمجھیں یہ مدغم ہیں اور عدم وضاحت وہاں بھی ہوتی ہے، جہاں ذہنی ارتقا بہت کم ہوا ہے

اور رہاں بھی جہاں مختلف اور ناموافق حواریں حالات میں اس کی کثرت تکرار سے ایک بھیک اور بے ہودہ منطقہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے علم کا بڑا حصہ موخر الذکر صورت کی مثال ہے ہم کو معلوم ہے کہ ”ماہ“ فارسی میں چنیے کو کہتے ہیں اور ”مو“ بال کے لئے فارسی لفظ ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ ہمیں یہ دونوں باتیں یاد ہیں بشرطیکہ ”یاد“ کے معنی ”ذہن میں باقی رہنے“ کے لئے جائیں۔ اب اگر کسی عبارت میں لفظ ”ماہ“ آئے گا تو ہمارا ذہن فوراً چنیے کی طرف منتقل ہو گا۔ لیکن وہ ”ماہ“ سے نہ صرف بال کا خیال آئے گا، بلکہ دیوان غالب کا خیال بھی آئے گا، جہاں ہم ”موتے آتش دیدہ“ کی بندش میں اس سے پہلی مرتبہ روشناس ہوئے تھے۔ پہلی صورت میں تو شناخت کے سوا اور کچھ نہیں (اور نظام ہر ہے کہ شناخت غایت پر موقوف ہوتی ہے) دوسری صورت میں شناخت میں اس وقت اور اس سوچ کا خیال بھی ہے جہاں علم ہم کو حاصل ہوا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس حد تک ہم کو علم کہیں ہے کہ ہم شناخت کر رہے ہیں اس حد تک ہم سمجھتے ہیں کہ ”یاد کرنا“ ممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو کچھ کہ ہم جانتے ہیں اذی ہے کہ وہ پہلے حاصل ہو چکا ہو۔ یعنی شناخت جدت و ندرت کو خارج کرتی ہے۔ لیکن جس بات پر یہاں زور دیا مارا ہے وہ یہ ہے کہ واقعی تذکرہ صرف اس وقت ہوتا ہے جب شناخت کے ساتھ حافظی سلسلے کے وہ اجزا ہوں جو اس چیز کے گزشتہ افعال کے ساتھ سلسل ہوں جس کی اب شناخت ہو رہی ہے۔

مختصر ہم کہہ سکتے ہیں کہ (۱) جاننے اور یاد کرنے اور (۲) تحلیل میں لائے میں فرق کا دار و مدار مقصد الذکر میں اجتماع کے استقلال و اتمام پر ہے اور ان کے برخلاف موخر الذکر میں ان مثالوں کے داخل و خروج پر جو کم و بیش جنسی ہوتی ہیں بہت اہل و اعمال بلحاظ نوعیت اور اک سے بہت قریب ہیں اور بجا طور پر وقوف

کہلاتے ہیں۔ خود ان دونوں میں فرق کا مدار ”زمانی علامات“ کے وجود یا عدم وجود پر ہے۔ جب ہم کسی چیز کو یاد کرتے ہیں، تو یہ زمانی علامات بھی اتنی صحیح و سالم ہوتی ہیں کہ ان کی مدد سے اس چیز کا زمانہ انسانی میں مقام دریافت کیا جاسکتا ہے۔ جو چیز کہ محض معلوم ہے اس میں اس قسم کی دریافت انہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی ہے کہ اس کے زمانی روابط و علائق محفوظ ہو جاتے ہیں یا یہ کہ حافظی سلسلہ کی تکرار جس کی وجہ سے مرکزی مجموعہ مرتب ہوا تھا اس کے لمحہ روابط کو دبانے میں مدد ہوتی ہے۔ ان فروق کے علاوہ وہ فرق بھی ہے جسے پہلے بیان کیا گیا ہے، اور یہ فرق صرف درجہ کا ہے۔ ہماری عراویہ سے کہ تذکرات محض شناخت کے مقابلے میں گویا تفصیل زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اصلی میدان شعور کے بہت سے متعارف لواحق کا احیا ہوتا ہے۔ لیکن خاص حافضہ کی و خصوصیات یعنی (الف) محسوسین کا تفصیل اور (ب) زمانہ انسانی میں مقام کا تعین، میں سے موخر الذکر کی اہمیت زیادہ ہے۔

بعض اوقات ان خصوصیات میں سے ایک تو ہوتی ہے لیکن دوسری بالکل غائب ہوتی ہے یا ہوتی ہے تو بہت کم بشکلا ہو سکتا ہے کہ کوئی ”منظر“ ہم صورت میں ہمارے ذہن میں ہو، لیکن جیسے ہی یہ ”منظر“ حافظی سلسلہ میں کوئی یقین مقام پالیتا ہے ویسے ہی یقین آجاتا ہے کہ اس طرح کا کوئی تجربہ ہم کو کسی وقت ہوا تھا۔ اس کے برخلاف نام نہنسا و التباسات حافضہ میں بعض اوقات ایک موجودہ واقعہ کا خیال آتا ہے، جو کبھی پہلے ہوا تھا، اور جو اس میں موجودہ واقعہ کے بالکل مشابہ تھا، لیکن لوگ تو اسی کی بنیاد پر بتا سکتے ہیں کہ آئندہ اور کیا کچھ ہونے والا ہے۔ اب چونکہ ہم استحضار کا زمانہ انسانی میں کوئی مقام معلوم نہیں کر سکتے، لہذا انجانے اس یقین کے کہ یہ ہوا تھا، ہم کو ایک طرح کی گھبراہٹ سی ہوتی ہے، گویا

ہم پر آسیب کا سایہ سنے اور ہم اپنے ذاتی تعلقات کو گم کر چکے ہیں بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خاص حافظہ میں گزشتہ اذات کا، جیسا کہ حادثہ میں یا موقعہ پر بحیثیت فاعل یا مفعول علیہ کے استحضار بھی شامل ہے۔ یہ انسان کے قدیم ترین تجربات کے سوا باقی تمام تجربات کے لئے صحیح ہے۔ پھر بھی اگرچہ یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ شعور ذات کے ارتقا کے لئے حافظہ ضروری ہے لیکن اس کا معکوس بالکل واضح نہیں اور اس لئے اس کو فرض کرنے سے ہم بلا ضرورت ایک دور میں گھر جائیں گے۔

توقع۔ ماضی، حال اور مستقبل

(۲) توقع کو حافظے سے بہت گہرا لگاؤ ہے۔ ایک استدلال ہے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ یہ واقعہ پیش آنے والا ہے۔ اور اسی طرح ہم نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے لیکن چونکہ ہم موخر الذکر صورت کو حافظہ نہیں کہتے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقدمہ الذکر قسم کی سی واسطہ پیش بینی اور اس توقع میں فرق معلوم کر لیا جائے۔ جو حافطی سلسلے کا باواوسطہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ وہ مرنے والا ہے اور اس لئے مختلف طرح کی تیاریاں کر سکتا ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ موت کا متوقع ہے۔ یہ توقع اس کو اس وقت ہو گئی جب اس کے ذہن میں خیالات کا ایک سلسلہ ہو، یہ سلسلہ موت کے خیال پر ختم ہوتا ہو اور گزشتہ تلازمات کا نتیجہ ہو، اور جس کا احیا اس وقت اس کے پہلے کرن کے بصورت گزشتہ تجربہ احیا سے ہو رہا ہو۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اگر ایک ہی چیز کو بہت سے مختلف احوالوں میں دیکھا جائے تو اس کو یاد کرنے میں دقت ہوتی ہے۔ بعینہ یہی حال توقع کا بھی ہو سکتا ہے چنانچہ ولایت میں ایک انگریز اکثر بغیر جھیر ہی کے نکلتا ہے اور اس کو بارشیں آتی ہیں حالانکہ بارش اس کے لئے بہت ہی مسامحہ ہے۔

لے نوجیمس ہل جس نے اس مشکل موضوع پر بہت دقیق اور مکمل بحث کی ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ملک میں جو شخص کہ موسم کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کرتا، وہ اس کے متعاقب پہلوؤں کا استحضار نہیں کر سکتا لیکن ایک سلسلہ واقعات (بج ح ۵)۔۔۔۔۔ جب اکثر ہمارے تجربے میں آچکے ہیں، تو ہم (بج ح ۵) دوبارہ پیدا ہونے کے ح ۵ کے دوبارہ پیدا ہونے کی توقع کرتے ہیں بشرطیکہ ماضی سلسلہ اس وقت تک صحیح و سالم رہا ہو۔ یہ توقع ممکن ہے کہ شروع شروع میں خفیف ہو یعنی ایک میلان ہو، جو رد کا جاسکتا ہے، لیکن اس سلسلہ کے گزشتہ ترتیب میں ہر اعادہ سے یہ قومی ہوتی جاتی ہے، تا آنکہ اگر یہ پوری ہو جاتی ہے، اور سم دھوکا نہیں کھاتے تو یہ یقینی اور جیسا کہ ہم اکثر کہا کرتے ہیں، ناقابل مضبوط ہو جاتی ہے۔ لہذا توقع کی ایک صاف اور روشن مثال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم کو تجربہ متوقعہ کے مشابہ کوئی تجربہ بوضاحت یاد ہو، اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ کا کوئی رکن فی الواقع موجود ہو، جو گزشتہ تجربات کی وجہ سے مضبوطی کے ساتھ متلازم ہو چکا ہے۔ اس توقع کو تفکر سے فوراً رد کا جاسکتا ہے جس طرح کہ یہ واقعہ کے خلاف ثبوت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں جو ماہیت توقع کی تحقیق سے خارج ہیں۔

اگر ہم اپنی اس تحقیق کو دست دے کر اس میں حال ماضی و مستقبل کے فرق کی تحقیق کو شامل کر لیں گے، تو ہماری تحقیق بہت زیادہ مفید ہو جائے گی۔ پھر یہ تحقیق ہم کو زمان کے علم کے وسیع تر سلسلہ کی طرف لے جائے گی۔

جس حیوان کے تجربات میں وہ اتصالات نہ ہوئے ہوں، جو ہمارے تجربات میں ہوئے ہیں، یعنی جس کے تجربات ارتباطات کی قوت و وضاحت سے سزا ہونے کے بعد دوبارہ قومی اور واضح ہو کر نیم تاریک عالم تصویات سے واپس نہ آئے ہوں، اس کے لئے ”اب“ اور ”تب“ اور ان کے پیدا ہونے والے مختلف الان جذبات کا شدید تقابل بالکل بے معنی اور

غیر معلوم ہو گا۔ خود ہم اگر اپنی فطرت اور توجہ کو تصورات تک محدود کر دیں تو یہ تقابل ہمارے لئے بھی غائب ہو جاتا ہے۔ تعاقب، تقدم، تاخیر، مختصر، کہ ترتیب زمانی، تو باقی رہے گی، لیکن واقعات بحیثیت ماضی و ماضیات جو ہماری زندگی کا ایک بہت بایوس کمن پہلو ہے، اور "اہوائے" کی انسید یا اس کے ہیوم میں منتظر رہنے اور کام کرنے کے فرض میں ترتیب زمانی کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ باب "اور تب" میں جو نمایاں فرق ہم کو معلوم ہوتا ہے، اس کے لئے ہم اجضرات کے استہلالی درجہ یعنی ارتسامات کے رہن مست ہیں۔ اور حقیقی یا جوہر اور موجود ہے، بمقابلہ خیالی اور موجود نہیں کی جس کے لئے بھی ہم ان ہی کے کشمکش و احسان ہیں، لیکن محض حال اور حالوں کے ایک سلسلہ میں زندگی کرنے، بالفاظ دیگر ارتسامات کے ساتھ سلسلہ اشغال سے ہم حال بحیثیت حال کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ علم ہم کو اس وقت حاصل ہوا ہے جب ہمارے حال کے شعور میں کچھ یاد دہانیوں اور کچھ توقعات۔

جس واقعہ کی ہم توقع کرتے ہیں اور جس واقعہ کو ہم یاد کرتے ہیں ان میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں (۱) موجودہ ارتسامات و مثالوں سے ان کا تعلق اور (۲) وہ فعلی وضع و حالت جس کی طرف یہ بے جاتے ہیں۔ وہ متنوع حیاتیات جو ہمارے زمان کے وجدانات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور جوان وجدانات میں اس قدر رنگ آمیزی کرتی ہیں ان ہی فروق کے نتائج ہوتی ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے پاس بسیط اور مانوس واقعات اب ج ح کا ایک سلسلہ ہے۔ یہ سلسلہ شعور میں اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ اب ج ح تو خیل میں ہوں (ان کو ہم اب ج ح سے ظاہر کریں گے) اور ج کا از سر نو اور اک چورہ ہو۔ یعنی یہ کہ تمام سلسلہ اب اس طرح ظاہر کیا جائے گا۔ اب ج ح اس کی مثال اس کہنے میں ملتی ہے جس نے بھی اپنا رتبہ ختم کیا ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تازہ ارتسامات اب ج ح کا ایسا کرتا ہو (اس کو ہم ب ج

حرّہ سے ظاہر کریں گے) اب ہمارے پاس (۱) آج حرّہ سلسلہ ہو گا، یعنی کتے کی وہ حالت جس میں وہ اگلے دن اس برتن کو دیکھتا ہے جس میں اس کو رات بٹا کرتا ہے۔ کچھ دیر بعد ہمارے پاس (۲) آج حرّہ سلسلہ ہو گا۔ یہاں آج یا تو نامعدی احساسات ہیں، یا ادنیٰ ماضی مثال، یا کم از کم ان میں شدت کی وہ زیادتی ہے، جو کسی قریبی ارتسام کا نتیجہ ہے، لیکن ج کے موجود رہنے کی صورت میں بھی یہ زیادتی شدت کو ال پیڈ ہو گی اور حرّہ ج کی جگہ لے گا، تو آج یہ سلسلہ پڑ جائیں گے۔ اب (۲) سلسلہ آج حرّہ پیدا ہو گا۔ لیکن (۲) کی طرف عود کرنے سے ہم کو معلوم ہو گا، کہ حرّہ کی شدت اور وضاحت اس حالت کی نسبت سے بڑھ رہی ہے۔ جب یہ (۱) میں آئے اب بجائے ا کے ج موجودہ ارتسام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ا کا یہ مقام تھا، تو صرف یہی نہیں کہ ماضی سلسلے میں آئے، بہت زیادہ فاصلہ رکھنے کے سبب دلہیز شعور سے بہت اونچا نہ اٹھا تھا، بلکہ اس سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے امکانی احیا کے اور بہت سے راستہ کھل گئے تھے، اور جب ا کے بعد ب اور ب کے بعد ج پیدا ہوا، تو یہ سب راستہ یکے بعد دیگرے بند ہوتے گئے۔ کتے تک کو معلوم ہے کہ ”برتن اور منہ کے درمیان لغزش کے بہت سے مواقع ہوتے ہیں“۔

جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے جہاں ا ج حرّہ حرکات کا سلسلہ ہو، اس سے زیادہ بسیط احوال، اضنیٰ حال اور مستقبل کی تفہیمات کے بنا نہیں بن سکتے، اور اں آلات حس کا فعلی انضباط اور کامل احساس کے حصول کے لئے اور بہت سی حرکات مختلف مقدار میں بھی موجود ہونگے (۲) میں جہاں ہمارے پاس سلسلہ آج حرّہ ہے، وہ حرکات جو ب کے لئے مناسب و موزوں نہیں، ب کے زائل ہو جانے کے بعد ختم ہو جائیں گی۔ اب ان حرکات کی جگہ وہ حرکات لیں گی، جو ج کے لئے مناسب ہیں۔ پھر چونکہ ج ب کے بعد پیدا ہوا، اور اس لئے

ح کی شدت اور وضاحت میں زیادتی ہوئی، اس سے وہ حرکات متولد ہوئی، جو ح کے لئے موزوں ہیں۔ وقس علیٰ ہذا۔

لہذا انفسیاتی نقطہ نظر سے ماضی و مستقبل کی تفریق، جسے بعض ادقات زمان کی سمت کا "ایک پن" یا "تحریرے کی ناقابلیت" سمجھتا ہے، کہا جاتا ہے، مذکورہ بالا دو حقائق کے ہم معنی ہے، یعنی یہ کہ یہ موقوف ہوتا ہے (۱) ایک طرف تو اولیٰ حافطی مثال کے مسلسل غروب، اور دوسری طرف عام مثال کے مسلسل طلوع پر۔ یہ حافطی مثالیں عام مثالوں کے دوبارہ پیدا ہونے والے سلسلہ حرکات کے اس رنگین کی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقعی ہے۔ اور (۲) توجہ کے سابق انضباطات پر۔ پھر یہ اسباب خود موقوف ہوتے ہیں، اس تمام پھر پر جس پر حافطی سلسلہ کی تشکیل دلالت کرتی ہے، اور شاید سلسلہ ارتساعات کے اس اخیار، جس کو ہم "فطرت" کے استقلال کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر ایک ہی سلسلہ ارتساعات دوبارہ ہمارے سمجھ میں نہ آئے، تو زمان کا علم، بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر علم ناممکن ہو جائے گا۔

زمان: تعاقب اور ہم زمانیت

(۳) یہاں ہم کو بقول کا حلف زمان کے تین شئون، یعنی تعاقب، ہم زمانیت اور بقا سے سابقہ پڑتا ہے۔ لہذا اب ہم کو ان کے متعلق اپنے علم کی نوعیت و اصلیت کی تحقیق کرنی چاہئے، لیکن صرف اسی حد تک کہ یہ تحقیق نفسیات میں داخل ہے۔ ہم یہ سوال نہ کریں گے کہ زمان کس طرح پیدا ہوتا ہے، بلکہ اس تصور کی صحت کو تو فرض کر کے ہم یہ سوال کریں گے کہ فرد اس تک کیوں کر پہنچتا ہے، لیکن مسابہ مکان کی طرح یہاں بھی

ہم سے کہا جائے گا، کہ زمان کا عکس وہی ہوتا ہے اور اس لئے
 اس کے بغیر تجربہ ناممکن ہے۔ وہاں کی طرح یہاں بھی ہم جواب دے سکتے
 ہیں، کہ زمان کے تصور کو جس حد تک سائنس فرض کرتی ہے اس حد تک
 تعلیمیاتی نقطہ نظر سے یہ وہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے اور اک کا
 آریخا وہی نہ ہونا اس کے ترکب (جس کا ہم تجربہ کر سکتے ہیں) اور اس کے
 تدریجی ارتقا (جس کو ہم دریافت کر سکتے ہیں) سے ثابت ہوتا ہے۔ اب
 یہ صحیح ہے کہ تجربہ بغیر تغیر کے ناممکن ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ تغیر کا
 تصور زمان کو شامل ہے۔ لیکن یہ سچ نہیں کہ تغیر کا تجربہ بغیر ادراک
 زمان کے ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ادراک زمان میں تغیرات
 کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے اور اضافات حد و تضایفہ کو فرض
 کرتے ہیں۔ حد و تضایفہ اضافات کو پہلے ہم کو اسی ادراک کی تحلیل کرنا
 ہے اور اس تحلیل کو ہم کو تغیر کے بلا واسطہ تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے۔
 یہ تجربہ نہائی ہے۔ اب ہمارے تمام احساسی مسطبات موجودہ تغیرات
 ہوتے ہیں لیکن احساسی سطح پر کی تجربہ کرنے والی ذات کے لئے ان کا
 وجود حال و ماضی کی تفریق پر دلالت کرتا ہے۔ حال کے ابتدائی
 معنی "یہاں" کے ہیں نہ کہ "اب" کے۔ لہذا احضار کا مطلب یہ ہوتا
 ہے کہ "یہاں یہ ہے" یہاں نثر ہے۔ اس میں شیعہ نہیں، کہ جس تغیر کا تجربہ
 ہوا ہے اس کا کوئی نہ کوئی مقدم ضرور ہوتا ہے لیکن اس کا محض
 احضار اس قضیہ کی طرف اشارہ نہیں کرتا، کہ یہ اس کے بعد آتا ہے "زمانی
 احساس" کا ذکر کرنا، یا یہ کہ فرض کرنا، کہ تغیر کا تجربہ فی الواقع زمانی عدم ثبات
 کا بلا واسطہ تجربہ ہے یقیناً غلطی ہے۔

لے حروف بارہیشہ اضافات کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہذا ہم تغیر کے بلا واسطہ تجربہ اور (مقال کے تجربہ کو ہم سمجھ
 نہیں کر سکتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جن حد و تضایفہ کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے وہ خود امتحالات ہوتی
 ہیں بشرطیکہ وہ تجویز آئے دلی ہوں۔ اس کا ہم بلا ضرورت ارباب کلیم بلا طور پر بغیر کسی نہایت رحمت پر مجبور ہو جائیں
 (دھن)

لیکن اگرچہ تغیر کے اس ادنیٰ تجربہ میں تعاقب صراحتہ حاصل نہیں ہوتا، لیکن مرور اس میں صراحتہ دلیل ہوتا ہے۔ یہاں بھی یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ بقا وہ نہیں جو زمان کی طرف اشارہ کرتا ہے بلکہ یہ وہ نقطہ ثابت ہے جو تمام احساسات کا تمام احضارات کی خصوصیت ہے۔ اس زمانیت کو بقا، بمعنی زمانی طول، زمان بے انتہا اجزاء میں تقسیم کئے جانے کے قابل فرض کیا جا رہا ہے (کے سادھی سمجھنے سے ایک وقت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں احساسی سطحی بحیثیت واقعے کے، سمجھی جیسا کہ زمانیت، قلیل ترین نہ ہو گا۔ اس کے برخلاف چونکہ ہمارے بلا واسطہ تجربے میں اس طرح کی قلیل ترین زمانیت غیر غبٹہ ہے لہذا ان احساسی سطحیات کی تعداد کی ایک حد فی الواقع موجود ہے، جس کو ہم ایک مبین وقت کے اندر متعاقباً معلوم اور تمیز کر سکتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس حد تک کبھی نہ پہنچیں۔ چنانچہ زمانی ادراک بشرطیکہ ہم اس درجہ تک پہنچ جائیں اور زمان کا تصور، جو بعد میں حل کر حاصل ہوتا ہے، مختلف ہوتے ہیں اور توجہ کی وہ حرکات جن کو ہم نے ابھی ”معلوم کرنا اور تمیز کرنا“ کہا ہے اس اختلاف کی بنا ہوتی ہیں۔ اب ہم اس فرق کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں اور اس نہائی بنا کی فریہ تو ضیح، یعنی مرور و تغیر کی باہمی دلالت کو درست مانتی کرتے ہیں۔ زمان اکثر استعارۃً خط کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ ہم اس استعارہ کو اور اک زمان اور نفس زمان کے تعلق کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ حال زمان کا ایک نقطہ یا لمحہ متصور کیا جاتا ہے۔ لیکن

۱۔ Protensity

۲۔ دیکھو باب پنجم، بند ۲، وہ (مصنف)

۳۔ Conception

۴۔ دیکھو اگلے باب، اور باب نیندوم، بند ۲ (مصنف)

پھر بھی اور اگلا یہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ ہم اس میں بہت سے احضارات کی طرف توجہ کر سکتے، اور کرتے ہیں۔ یہ متعدد احضارات گویا اسی قدر محدوداً متعاقب لمحات کے مقابل ہوتے ہیں۔ ہمارے ادراکِ زمان میں ہمزمانیت اور تعاقب کی اس دلالت کو تسلیم کر لینے کے بعد اگر ہم تعاقب کو ایک خط سے ظاہر کرتے ہیں تو ہمزمانیت کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں جو اس تعاقب کے خط کے ساتھ زادیہ قائمہ بناتا ہے۔ خالص زمان یا جیسا کہ کہا جاسکتا ہے، زمانی طول بغیر زمانی عرض کے، ایک محض تجربہ ہے۔ اب جس صورت میں کہ زمان موجود ہوتا ہے (یا جس صورت میں کہ ہم اس کو تصور کرتے ہیں) اس کی بحث میں ہم کو مقدم الذکر خط سے معاملہ پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف وجدانی زمان کی تحقیق میں ہم کو موخر الذکر خط سے تعلق ہوتا ہے۔ متعاقب واقعات کے ایک سلسلہ (سلسلہ جج درجہ میں ب کا وجود اور ج کے عدم وجود پر دل ہے۔ لیکن ان کے تعاقب کے بلا واسطہ ادراک میں، اختصار کے مینر پہلوؤں میں ان کا ہنرماں وجود شامل ہوتا ہے۔ بہر حال زمان کے اس بلا واسطہ ادراک یا وجدان میں وہ تمام باتیں بیک وقت موجود ہوتی ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل کے فرق کی مقابل ہیں۔ اسی حقیقت کو ”ظاہری حال“ یا ”فرضی حال“ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ خارجی زمان کا ایسا متحرک نقطہ، یا لمحہ نہیں جس میں حقیقی سنوں میں کچھ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک متحرک خط، یا شاید ایسا خط ہے جس کے مشمولات برابر بدلتے رہتے ہیں۔ اس ہر دم بدلنے والے ظاہری خط کے مشمولات اسی وقت میں خارجی تعاقب کے ”حقیقی“ خط کا تجھوار کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ماضی قریب اولی حاطی شمال میں موجود ہوتا ہے اور مستقبل قریب کی ماضی درکات اور متولد افعال میں پیش نہیں ہوتی ہے۔ اس کا مقام یا اس کی تدریج دائمی حال ہوتا ہے۔ یہ صداقت یا استقامت

لے ماضی حال (Psychical present) اور (Time-perspective) کو ایک دیکھنا چاہیے

مقدم الذکر مقالہ کی مائے کی زمین ہے۔ دیکھو اس بند آخری پریران مصنف

کہ تعاقب کے متعلق ہم کو بلا واسطہ طور پر جو کچھ معلوم ہے وہ ایک تاویل،
بلکہ توضیح ہے اس چیز کی جو درحقیقت ہنرِ ماں ہے یا شریکِ اوچر ہے،
مختصر اس طرح بیان ہو سکتا ہے کہ ہم کو زمان کا علم صرف زمانی
Perspective کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ احضارات کے

تعاقب اور اس تعاقب کے احضارِ اوقیت کے درمیان بہت فاصل ہے جو ان میں
متضمن ہے۔ اس واقفیت کی پہلی شرط یہ ہے کہ ان احضارات
کا اچھے استحضار ہو، جن کی طرف ہم نے پہلے ہیے بعد و گھرے توجہ کی تھی۔
یہ شرط اولیٰ حافظی مثال کے ثبات اور اس حاطقی سلسلے کے
چھوٹے یا بڑے حصوں کے (نسبتہ) ہنرِ ماں استحضار میں پوری ہوتی ہے،
جس میں وہ مابقی اور اکات، بلکہ توقات شامل ہوتی ہیں، جو واقعی حال
کے ساتھ عموماً اور طبعاً ہوا کرتے ہیں۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے سلسلہ میں
نشانات ہو سکتے ہیں، گو زمان نہ ہو۔ ان ہی نشانات کے ذریعہ یہ سلسلہ
بہتر سلسلوں سے تمیز ہوتا ہے۔ ان نشانات کو ہم دوسری شرط کہتے ہیں۔

یہ سوال یقیناً اہل ہے کہ بہت سے ہنرِ ماں احضارات میں پہلے
کونسا احضار ہوتا ہے؟ منطقی حیثیت سے ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک مقدم
ہو، لیکن زمانہ یہ بچا ہیں اور تقدیم و تاخیر خارج از بحث ہے۔ تاہم ہر تمیز
استحضاراً، ب، ج، د کے ساتھ غالباً توجہ کی وہ حرکت متعلق ہوتی
ہے جس کا علم ہم کو ایک احضار سے دوسرے کی طرف جانے میں
ہوتا ہے۔ ہم کو انا پڑتا ہے کہ ہمارے روزمرہ تذکاریں اس مداخلت
کا بلا واسطہ ثبوت نہیں دیتا، اگرچہ اس کی بلا واسطہ شہادت اس واقعہ میں
ملتی ہے کہ سیلان اسی ترتیب کو اختیار کرنے کی طرف مال ہوتا ہے۔

۱۔ دیکھو باب یزدہم، بند ۲ (مصنف)
۲۔ اس اگلے سرے میں ہم صرف تخمینی ہنرِ ماںیت پاتے ہیں کیونکہ یہاں پر تھون، یا تیر کی
حقیقی واقفیت بڑا کاراں ہے (مصنف)

جس میں ہم احضارات کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی۔ تذکر میں تو یہ شہادت اور بھی زیادہ قوی ہے۔ خود یہ حرکات تو ہمارے لئے کافی مانوس ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان حرکات کے باقیات (اگر یہ اصطلاح جائز سمجھی جاسکتی ہے) البتہ نمایاں نہیں ہوتے۔ لہذا یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہیں، اور ان استحضارات کے ساتھ کہ جن کو یہ طانی ہیں، حافظی سلسلہ بنتی ہیں۔

لیکن زمانی Perspective کی تمام تصویری صحت کے لئے صرف زمانی علامات کافی نہیں ہوتیں۔ ان سے صرف ایک ثابت و مقرر سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے کی طرف جانے میں نشیانی کی کارفرمائی شدت و وضاحت کے حرقی پذیر اختلاف کی ضامن ہو کر اس اثر کو پیدا کرتی ہے جس کو ہم زمانی فاصلہ سمجھتے ہیں۔ اسے دوسری شرط کہا جاسکتا ہے۔ یہ اختلافات بذات خود زیادہ واضح، لیکن زمانہ حال سے بہت دور استحضارات اور غیر واضح، لیکن زمانہ حال سے قریب استحضارات کو گڈ ٹڈ کرنے کا میلان پیدا کرتے ہیں۔ لیکن زمانی علامات ہم کو اس غلطی سے بچاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حافظی مثال کے ناقص ہونے کی صورت میں یہ غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جہاں یہ اختلافات خفیف اور ناقابل اور اک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظی سلسلہ واقعات کی ترتیب کو علی حال باقی رکھتا ہے، وہاں بھی ہم زمان

سلسلہ بظاہر یہ ناقابل قبول معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے خود توجہ کا احضار نہیں ہوتا، دیکھو باب دوم بند ۱) تو ہم اس کی حرکات کے باقیات کا نام طرح لے سکتے ہیں، ہم ان کا نام طانی لے سکتے ہیں، کوئی توجہ نہ محض ذاتی، بلکہ ذہنی اثرات بھی ہوں۔ ان اثرات کی شہادت ہم کو حیات ذہنی کے ہر طبقہ پر ملتی ہے (دیکھو باب سوم بند ۲) ان کے اور حرکات (جو محفوظ کی جاسکتی ہیں، اور بن کا ایسا ہو سکتا ہے) کے قریب تعلق کے لئے دیکھو باب سوم بند ۲ لیکن ان مخصوص باقیات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے ایجاب کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، بجز اس کے کہ ہم ماضی سلسلہ کے سلسلے کو اس کی شہادت سمجھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایسا سمجھنے کا ہم کو حق ہے کیونکہ اس کے وجود کی توجہ صرف افعال توجہ ہی سے ہو سکتی ہے۔

میں اضافی فاصلہ کا ایسا واضح اندازہ نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم زمانہ حال سے قریب رہ کر کرتے ہیں، جہاں یہ 'Perspective' اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

بقا

(۴) جب ہم نگاہ واپسین سے معلوم کرتے ہیں، کہ ایک مخصوص حصہ لاکسی وقت میدانِ شعور میں رہا ہے اور اسی وقت دیگر احضارات 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د' متعاقباً پیدا ہو گئے تھے، تو ان دونوں کے تعلق کے شاہدہ میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم لاکسی بقا کی ادراک کر رہے ہیں۔ اسی طریقہ سے ہم بعض اوقات موضوعی طور پر زمان کے لئے عرصوں کا ازار کرتے ہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو یہ بدیہی ہے کہ ہم اس طریقہ کو بہت ہی چھوٹے عرصوں کے لئے واضح احضار کے منطقے سے تجاوز کئے بغیر استعمال نہیں کر سکتے۔ اور چونکہ بقا کا علم 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د' اور لاکسی سے قابل تمیز احضارات کے درمیان تعلق پر دلالت کرتا ہے، لہذا یہاں صحتِ حال کچھ ایسی ہے کہ تحت شعور کی طرف رجوع کرنے سے ان کے سوا اور کبھی کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا، جو واقعہِ زمان اور اس واقعے کے اس علم کو گنہ گار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم کو مختلف بقاؤں کا مقابلہ کرنا ہی ہے تو صرف یہ کافی نہیں، کہ ایک بقا تو ایک سلسلہ بقیہ مابقیہ سمجھ کر ہستہ۔ کبھی اور شہادت کے نہ ہونے کی توجیہ توجہ اور حیرت کے گہرے تعلق سے ہو سکتی ہے (دیکھو باب گزشتہ بند ۱۶) اور اس پر جذبے کی اصطلاح شاہد ہے (مصنف)

سلہ یہاں سپینوزا کا ایک قول قابلِ بیان ہے: "ہم زمان کے فاصلہ اور مکان کے فاصلہ کو بھی وضاحت کے ساتھ صرف ایک خاص مددِ تخیل میں لاسکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جن اشیاء... کا ہم سے فاصلہ میں فاصلے سے زیادہ ہوتا ہے جس کو ہم وضاحتِ تخیل میں لاسکتے ہیں وہ سب ایک ہی سطح میں ملامت ہیں۔ یعنی یہی حال ان اشیاء... کا ہے جن میں اور زائلیں متناوبہ ہے جس کو وضاحتِ تخیل میں نہیں لاسکتے۔..." ان کو ہم ایک ہی لمحہ زمان کی طرف منسوب کرتے ہیں" (مصنف)

'ا' ب 'ج' ح 'خ' سے آگے بڑھ جائے اور دوسری دوسرے سلسلہ 'ل' 'م' 'ن' 'و' سے۔ ہم کو ان دونوں سلسلوں میں کسی قدر مشترک کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ (ا) کے لئے اس نکتے کو بخوبی اخذ کر لیا تھا، اگرچہ اس نے اپنے باقی انصاف کا اظہار بہت مبہم طریقے سے کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے تصورات ایک دوسرے کے بعد ایسے آتے ہیں جو اس فاصلے سے کچھ کم مشابہت نہیں رکھتا، جو فاصلے کے اندر کی ان تصویروں کے درمیان ہوتا ہے، جو شعاع کی حرارت کی وجہ سے گردش کرتی ہیں اس کا قیاس ہے۔
 کہ "بصورت سلسلہ ان کا یہ ظہور بیدار شخص میں بھی بہت مختلف نہیں ہوتا"۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ فاصلہ کیا ہے جو 'ا' کو 'ب' سے اور 'ب' کو 'ج' سے علیحدہ کرتا ہے؟ ہمارے پاس کیا ذریعہ یہ معلوم کرنے کا ہے کہ حالت بیداری میں یہ خاصا مستقل ہوتا ہے؟ اس کو غالباً اس چیز سے تعلق ہے جس کے "باقیات" کو ہم نے زمانی علامات کہا ہے۔ زیادہ صاف الفاظ میں یوں کہو، کہ یہ ایک احضار الف سے دوسرے احضار ب کی طرف توجہ کی حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہذا اب ہم کو اس حرکت کے اصلی مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔
 ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتعاشات کے تیز تعاقب سے توجہ کے بٹ جانے کا کیا مطلب ہے اور "ایک ہی جیسی چیز" کے بار بار اور باہمی سنگی پیدا ہونے سے "اکٹا جانا" کسے کہتے ہیں۔ اب "توجہ کے بٹنے" اور "دل کے اٹھانے" کی ان حیات کی ضمنی کیفیات حرکات توجہ ہی کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں تو توجہ برابر حرکت کرتی رہتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ الف سے مطابقت پیدا کرے، 'ب' کا اچانک شدت و ندرت، اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ ہم کو جلد ہی ہوتی ہے اور اس لئے جو وقت کہ ہم کو ملتا ہے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے دوسری حالت میں توجہ ساکن رہتی ہے کیونکہ ایک ہی قسم کا ارتعاش بار بار ہمارے سامنے آتا ہے۔ ندرت و جدت کی اس کمی و بیشی سے ایک ایسا واقعہ

روشن ہو جاتا ہے، جو روزمرہ زندگی میں اس قدر تاریک رہتا ہے کہ ہم اس کی طرف التفات ہی نہیں کرتے لیکن اعتباری نفسیات نے اس واقعہ کو اور زیادہ نمایاں اور نئی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس پس منظر کو اجاگر کیا ہے جو ادھک کے ذہن میں اس وقت مدغم صورت میں تھا جب اس نے ایک جاگتے ہوئے شخص کے احضارات کے درمیان ایک خاص فاصلہ کا ذکر کیا۔ ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم عرصوں کے اندازہ کرنے میں معلوم یہ ہوا ہے کہ ایک عرصہ ایسا ہے جس کے لئے مختلف اندازوں کا اوسط صحیح ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ چھوٹے عرصوں کے اندازہ کرنے میں ہم سہانہ کرتے ہیں اور طویل مدتوں کے اندازہ کرنے میں دوسری سمت میں غلطی کرتے ہیں، یعنی ان کو چھوٹا سمجھتے ہیں۔ یہ مقدم الذکر بعض اوقات بے ہمت وقت کہلاتا ہے۔ اس کو ہم اس عرصہ کی شہادت سمجھ سکتے ہیں جو توجہ کی توفیق یا اس کو جانے کے لئے ورکار ہوتا ہے لیکن اگرچہ توجہ کا جماؤ کم و بیش گھڑی کا وقت لیتا ہے تاہم یہ بحیثیت ایسے ”طویل“ کے محسوس نہیں ہوتا، جسے قطع کیا گیا ہے یہ ایک مخصوص شدت ہوتی ہے جس کو ہم نے اس وقت تک ”زمانیت“ کہا ہے۔

لہذا اگر یہ افراض صحیح ہے تو ہمارے زمانی اور اک میں ایک عنصر ایسا ہے جو ہمارے زمان کے مجرد تصور میں نہیں ہوتا۔ زمان کو جس صورت میں ماہر طبیعیات تصور کرتا ہے اس میں شدت کا نشان تک نہیں ہوتا۔ زمان کے نفسی تجربے میں بقا، یا زمانیت، اولی طور پر ایک موضوعاً شدید وسعت ہوتی ہے۔ چنانچہ مصیبت کی طویل گھڑیوں اور خوشی کے چھوٹے لمحوں کا مقابلہ کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص کو یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہوگی بشرطیکہ اس نے اس پر غور کیا ہے کہ

بے بہہ وقت اس سے بدایتہ متعلق معلوم ہوتا ہے۔
یہ وقت ایک شرح حرکت ہے، جو مختلف مواقع پر مختلف ہوتی ہے۔ جب توجہ مشکل ہوتی ہے تو یہ شرح حرکت سست ہوتی ہے، نسبت اس وقت کے جب توجہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ ان ہی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر شکلیسٹر نے کہا ہے کہ ”وقت مختلف اشخاص میں مختلف شرح رفتار سے سفر کرتا ہے“۔ لیکن ڈیوٹن نے، تصوری نقطہ نظر سے کہا ہے کہ مدت ایک مستقل شرح رفتار سے سفر کرتا ہے۔ پھر، یہ فرض کرنے کے بھی وجوہ موجو ہیں کہ مختلف انواع میں وقت مختلف ہو جاتا ہے۔ خود اپنی حالت میں ہم اپنے معمولی قدم یا نبض اور توجہ کی شرح حرکت میں بہت زیادہ مطابقت پاتے ہیں۔ اب اگر سپینس اور فونٹیلے کی طرح ہم بھی فرض کر لیں کہ ہر جگہ ایسا ہوتا ہے، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ مکھی، یا چینیٹی، کی کم عسری پر جو ہم کو رحم آتا ہے وہ بے کار اور بے معنی ہے۔ جس صورت میں کہ ہم بلا قصد زمانہ حال میں منہمک ہوتے ہیں، وہاں وقت یہ کہ نگاہ واپس یا توقع کے لئے کوئی محرک نہیں ہوتا، بلکہ ہم بھی محسوس نہیں کرتے کہ زمانہ حال باقی ہے۔ جب تاک کہ ہر ارتسام باقی رہتا ہے اس وقت تاک یہ عجیب رہتا ہے، لیکن یہ مرکز شعور کا اجارہ دار توجہ کے تھک جانے تک نہیں رہتا، کیونکہ توجہ کے تھکنے سے قبل ہی یہ غیر محسوس بن جاتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی واقعات اس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں کہ بقا کا ادراک آخر کار جا کر مختلف شدتوں کے تقریباً حرکی افعال پر موقوف ہو جاتا ہے اور ان افعال کی بقا بحیثیت زمانی فاصلہ کے ہمارے بلا واسطہ تجربے میں نہیں آتی۔ یہ لفظاً و مثلاً ایک جاندار بقا ہے، کیونکہ یہ افعال ہمارے ہوتے ہیں۔ ان کی بقا اس شدت کا

۱۔ چند ذاتی وجوہ مجھے یہاں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں کہ اس اور گوشہ بند کا خاکہ سلسلہ میں لکھا گیا، اور سچ کے طور پر طبع ہوا۔ اس میں یہ جملہ شامل تھا۔ (مصنف)

میتجہ ہے اور اسی کا ہم کو راست تجربہ ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ جس حسیہ کو ہم لاک کی زبان میں ایک لمحہ..... یعنی ہمارے ذہن میں صرف ایک تصور بغیر دوسرے تصور کے تعاقب کے، کا زمانہ کہتے ہیں وہ نفسیاتی لحاظ سے ان دوسرے سنوں میں بقا کا جزو نہیں، جن کے متعلق وہ کہتا ہے کہ ”ہم بقا کو بغیر تعاقب کے تصور نہیں کر سکتے“

زمان کا تسلسل

(۵) لیکن اگر زمان کا ہمارا تجربہ اولاً تمیز حضرات کی پیہم در آمد و بار آمد کی طرف توجہ کے افعال پر موقوف ہوتا ہے تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موضوعی نقطہ نظر سے زمان منقطع ہو گا، نہ کہ مسلسل۔ یہ عقیدہ ہر بار حلقے کے سکول کے ماہرین نفسیات کا ہے۔ اسی عقیدہ کو لاک، بروکلے اور ہیوم نے بھی اگر صریحاً نہیں، تو ضمنیاً بیان کیا ہے۔ لاک نے تو زمان بحیثیت مدرک، اور زمان بحیثیت تصور، میں بہت باریک سس کن غلط سمجھ کیا ہے۔ وہ اعتراضات کی بارش سے اپنے آپ کو صرف یہ کہہ کر بچا سکتا ہے کہ ”یہ ایک عکاس مشابہہ ہے، کہ بعض مستقل مقالات و خطبات تفسیر و اصطفا کی حد سے زیادہ تناسل سے تباہ ہو گئے ہیں۔“ لیکن بروکلے اور ہیوم، نیوٹن اور لابنتنز کے ریاضیاتی انکشافات کو پیش نظر رکھ کر، صرف یہ صدائے احتجاج بلند کر سکتے تھے کہ ہمارے تجربہ میں ریاضیاتی تسلسل کی سی کوئی چیز نہیں۔ لاک نے تو اپنے عکاس نفسیاتی بیان کے ساتھ اس بے ربط اور ناموافق عقیدے کو شامل کرنے کی کوشش کی تھی کہ ان دونوں درمکان یا زمان کے جو تمیزات ہمارے پاس ہیں ان میں سے کوئی بھی بغیر کسی کسی ترکیب کے نہیں۔ اس کے مقابلے میں بروکلے کہتا ہے: ”میرا تو یہ حال ہے کہ جب کبھی زمان کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں جو میرے

تصورات ذہنی کی پہم آمد و رفت سے مجرود ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام پسینہ نیک شریک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں اور بدحواس ہو کر لائیچل پید گیہوں میں گرفتار ہو جاتا ہوں۔ اصل یہ ہے کہ میں ایسے زمان کا سر سے کوئی تصور نہیں کرتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں کہ یہ الی غیر النہایت قابل تقسیم ہے۔ یہ لوگ اس کا اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ مجھ کو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا یہ تقسیم کرنا پڑتا ہے۔۔۔۔۔ بسنا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمان ہمارے تصورات ذہنی کی لگاتار آمد و رفت سے مجرود اور ماوراء کوئی غصے نہیں جس سے لازم یہ آتا ہے کہ کسی محدود نفس کی لگاتار اندازہ ان ہی تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہئے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ حیوم نے یہ دکھانے کے لئے اور بھی زیادہ تکلیف اٹھائی ہے کہ کسی محدود کیفیت کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ لائی غیر النہایت قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ مناسب تفریقات و تقسیمات سے اس تصور کو ادنیٰ تصورات تک لے جائیں، اور یہ ادنیٰ تصور بالکل بسیط اور ناقابل تقسیم ہو۔۔۔۔۔ اور یہ کہ اس طرح تحتل اقل قلیل تک پہنچ جاتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہاں یہ اپنے لئے ایک ایسا تصور کھڑا کرے جس کے ماتحت وہ کسی اور تقسیم تصور نہیں کر سکتا، اور جس میں یہ کلی فنا کے بغیر کسی طرح کی کمی نہیں کر سکتا۔ پہلی نگاہ میں تو ہم بھی ورنٹ کی طرح اپنے اور ان مائل کے متعلق اس بیان کو تسلیم کرنے اور تسلسل زمان کو مابعدی تفکر کا نتیجہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں بلکہ یہ امر مشتبہ ہے کہ یہ اس مسئلہ کی صحیح تحلیل ہے یہیں قرار ہے کہ جن اوتسمات کی طرف

۱۔ ”منطق“ طبع اول جلد اول ص ۲۳ طبع ثانی میں ورنٹ پناکھا ہے اور خاموشی سے اس خیال کو تسلیم کر لیتا ہے جو ہم بیان کر رہے ہیں (مصنف)

ہم زیادہ تر توجہ کرتے ہیں، وہ مرکز شعور میں ہونے کے لحاظ سے مینیر اور غیر مسلسل ہوتے ہیں، اور اس لئے اس حد تک ہمارے زمان کے تجربہ کا واضح ترین عنصر منفصل و منقطع ہے، پھر ہم یہ بھی مانتے ہیں، کہ مذکورہ توقع میں یہ معروضات اب بھی مینیر ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کہ زمان ایک کثرت محض ہے، لیکن ابھی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں اس کے پس پشت ہیں۔ شعور کا تمام میدان مینیر معروضات سے بھرا ہوا نہیں، نہ اس میدان کے تغیرات غیر مسلسل ہیں۔ توجہ ایک معین مقام سے دوسرے کی طرف کو بذور اجاک کر نہیں جاتی۔ یہ جیسا کہ خود ورونٹا مانتا ہے پھیل کر اور جم کر آگے بڑھتی ہے، بینہ جس طرح گھونگکا جلتا ہے، جو چلتے وقت اپنے پاؤں کو اس سطح سے نہیں ہٹاتا، جس کو وہ قطع کر رہا ہے۔ جب توجہ مجتمع ہوتی ہے تو ہم ایک صاف احضار بصورت الف باب رکھتے ہیں اور جب توجہ منتشر ہو جاتی ہے، تو ہمارے پس غیر واضح اور کم و بیش منتشر احضارات ہوتے ہیں۔ ایک حد تک تو یہ منتشر احضارات ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اور اس خالی وقفہ کو پُر کرتے ہیں جس میں توجہ کسی چیز پر بھی جمی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ہمارے عرصہ زمان کے ادراک کا مقابلہ نہ تو محدود اکائیوں کے سلسلے کے ارکین سے ہو سکتا ہے، نہ بے انتہا چھوٹے عناصر کے ایک سلسلہ سے۔ جب ہماری توجہ کسی واحد ارتسام کی توقع میں مرتکز ہوتی ہے تب البتہ یہ ایک بہت ہی لاریک نقطہ پر جمع ہوتی ہے۔ ایسے ارتسامات کی لگاتار آمد و رفت نسبتہ منفصل و منقطع ظاہر کی جائے گی، یہ مقابلہ خواب بیداری کے ایک منظر کے استحضار کے لیکن اطلاقی منقطع یہ نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ہم وقفوں کو کس طرح بیان کریں گے؟ اس لحاظ سے صداقت ملے اس اطلاقی اتصال و انقطاع کو تسلیم کرنا زمان کی اس صورت میں یہ بالراست تجربہ میں آتا ہے اور زمان کے ہیوری تصور Formal concept کو گہرا کرنے کی عام غلطی کا ارتکاب

ہر برٹ سنپس کے ساتھ ہے جو اس موضوع پر ایک اور نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے: یہ جب واقعات پر خارجی حیثیت سے نگاہ کی جاتی ہے تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگرچہ جو تغیرات عقل کو مرکب کرتے ہیں، وہ ایک واحد تعاقب کے قریب قریب ہوتے ہیں، لیکن وہ اس واحد تعاقب کو اطلاقاً مرکب نہیں کرتے۔

لہذا بحیثیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ہمارے عینی تجربات زمان حال ہوتے ہیں معین احضارات کے ایک سلسلے کے ہنرمان استحضار سے۔ یہ احضارات تھوڑے سے یا بہت سے غیر معین احضارات کے ساتھ ملے جلے بھی ہوتے ہیں اور ان سے علیحدہ بھی۔ یہ غیر معین احضارات کم و بیش غیر واضح عقوبی زمین بناتے ہیں۔ ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ ان استحضارات میں بعض نشانات یا زمانی علامات بھی ہوتے ہیں جو توجہ کے افعال یا حرکات سے پیدا ہوتے ہیں اور توجہ کے ان ہی افعال یا حرکات سے ماقظی سلسلے کی تشکیل ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ ان حرکات یا لمحوں کی شرح تخفیفاً مستقل ہے، اور یہ کہ ہر لمحہ خود بصورت ایک مخصوص موضوعی شدت کے جزو کے تجربے میں آتا ہے اور یہ موضوعی شدت اس حسیّت کی شدت سے مختلف ہوتی ہے جو کارکن ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔

بقیہ مائید صفحہ گزشتہ۔ کرنا ہو گا، جو باجیت (Protensity) کو نظر انداز کر کے الی غیر النہایت تقسیم کی قابلیت کو فرض کرتا ہے۔ اعتباری نفسیات نے اس موضوعی عنصر کی اولیت کو مستحق کے بغیر کس کو روشنی میں لانے میں مدد دی ہے۔ اس نے بتایا ہے کہ ہماری مرد و زمان کی ص کہی بھی صرف پیہم آمد و رفت یا تعاقب سے معین نہیں ہوتی، اگرچہ جب تک کہ مرد و زمان کا اور ک ہوضاحت ہوتا رہتا ہے اس وقت میں یہ تعاقب غالب رہتا ہے۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ اس تعاقب کی کثرت و توقع کے ساتھ ساتھ ہمارا اندازہ بھی بدلتا جاتا ہے شرط صرف یہ ہے کہ یہ قابل تہر ہے اور کسی یکساں یا ثانی وقت کی موت میں بدل ہو جانے سے ثابت ہو گا۔ اس نے بھی ثابت کیا ہے کہ دروغ و غش سے ایک فانی ہے اور ہر اہل میں غالب ہر وقت اور ہر شے ممکن ہوتا ہے (دیکھ کر کتاب ۲، باب سوم بندہ ۱) (ص ۱)

باب نہم

تحفظ، توزین اور قرأت

وسعت قبض اور تکرار

۱۱) توجہ کی جو حرکات ماقظی سلسلے کی اولین تشکیل سے تعلق رکھتی ہیں، زیادہ تر عدیم الارادہ ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ احساسی تغیرات ان کی تعیین کرتے ہیں۔ لیکن اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس سلسلہ کی اس اعلیٰ سطح پر ترقی کا وسط المہ کریں، جہاں یہ توجہ ارادی ہوتی ہے۔ یہ صورت اس عمل کی ہوتی ہے، جو عام طور پر ”حفظ کرنا“ یا ”تربانی یاد کرنا“ کہلاتا ہے، اور اس عمل کی جس کو ”پڑھنا“ کہتے ہیں۔ یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں، جس میں اعتباری طریق تحقیق خصوصیت کے ساتھ بار آور رہا ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ ان کی بحث کو ایک علیحدہ باب کے لئے مخصوص کیا گیا ہے۔

ایک منظم سکھنا اور حفظ کرنا بدانتہا بہت سے بدلنے والے، اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) طریق احضار دینی یہ کہ الفاظ صرف سنے جاتے ہیں، یا سنے اور دیکھے جاتے ہیں، یا سنے، دیکھے اور باوازلہ ادا کئے جاتے ہیں (۲) قطعہ کا طول (۳) ان الفاظ و خیالات کے ساتھ ذات ماقظ کی بااوسیت، جو اس قطعہ میں مستعمل ہوئے ہیں (۴) تکرار کی

تعداد (۵) توجہ جو اس کی طرف کی جاتی ہے۔ وغیرہ۔ بنویت تو بلاشبہ اس بات پر وال ہے کہ یہ قطعہ پہلے سیکھا اور حفظ کیا جا چکا ہے۔ لہذا ان اعمال کو شروع سے مطابقت کرنے کی پہلی لازمی شرط تو یہ ہے کہ یہ عنصر خارج کر دیا جائے۔ اس قسم کے اختبارات سب سے پہلے اسے بنگھاؤستی نے کئے ہیں۔ اس نے یا مواد اختراع کیا ہے جو آج کل عام طور پر مستعمل ہے۔ اس نے چند ایسے کلمات اختراع کئے ہیں جو الفاظ نہیں اور ان کو بغیر کسی معین ترتیب کے اس طرح منسلک کیا ہے کہ وہ دل کر کبھی بھی کوئی لفظ نہیں بناتے۔ اس نے احتیاطاً کی ہے کہ اس سلک کا طول سٹین ہو۔ انگریزی کلمات ban, rit, por, sig, nef, gud, وغیرہ اس قسم کے ”پہلے مصرعوں“ کی مثالیں ہیں۔ اکثر اشخاص ذرا سی توجہ سے ایک ہی وقعہ پڑھ یا سن کر، ایسے ایسے تین، یا چار کلمات دہرانے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور اور زیادہ توجہ سے چھ، یا سات تک دہرانے جاسکتے ہیں۔ اس کثیر ترین تعداد کو بعض اوقات ”وسعت قبض“ کہتے ہیں، اور یہ اکثر خاص تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے۔ دیوانوں میں یہ حسب توقع، بالعموم بہت کم ہوتی ہے۔ در سے در سے بچوں میں یہ آٹھ اور چودہ برس کی عمروں کے درمیان بہت سرعت سے بڑھتی ہے، اور آخر میں جا کر یہ تقریباً ٹھیر جاتی ہے۔ فردوسی اختلافات بمقابلہ ان نمایاں اختلافات کے بہت کم ہیں جو ہر اس صورت میں نمایاں ہوتے ہیں جہاں طویل مصرعے اعادے کو لازمی گردانتے ہیں۔

قبض کی نسبتہ مستقل وسعت بعض دیگر مستقل نفسی خصوصیات، مثلاً

۵ Ebbinghaus

۵ لیکن دائرہ ہے کہ گزشتہ کمزرات کو بالکل خارج کر دینا علماً نامکن ہے۔ چنانچہ ایک شخص نے ان کلمات کو پڑھ کر ان کے پس منظر کے لئے کہ bon laughs in order to signify good

نفسی زائدہ حال اور اولیٰ حافظی مثال کی وسعت، حرکات توجہ کی شرح وغیرہ سے بلاشبہ بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ ان مختلف شرائط کی الگ الگ تو اکثر تحقیق کی گئی ہے، لیکن یہ موضوع ہمیشہ مجموعی ابھی باقی سادہ تحقیق کا منتظر ہے۔ یہ کہ اس میں دیکھی کی کمی نہیں، ہم کو اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبض کی یہ وسعت بڑھ جائے، تو شعر میں قافیہ و بحر، موسیقی میں "بول" اور رقص میں ترقی بھی اتنے ہی زیادہ ہو جائیں گے۔ ان اور ان جیسی اور پیچیدگیوں کی موجودہ حدود کی توجہ ان مستقل نفسی خصوصیات سے ہوتی ہے جن کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

سات کلمات سے زائد کلمات والے مصرعوں کو دہرانے کے لئے ان کو بار بار یاد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (اے منگھاؤں کی تحقیق کے مطابق کلمات کی تعداد میں زیادتی کے ساتھ تکرار کی تعداد میں بھی زیادتی ہوتی ہے۔ چنانچہ خود اس کو ۱۲، ۱۶، ۲۴، ۳۶، کلمات کو یاد کرنے کے لئے اوسطاً علی الترتیب ۶، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۵۵ تکراروں کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مصرع لمحاظ طول مست قبض کی نسبت پانچ گنا زیادہ تھا، اس کو یاد کرنے کے لئے اس کو پچیس ۵۵، نئے تکراروں کی ضرورت ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ بیان ہم کلمات کے ایک دفعہ پڑھنے کو ایک تکرار کے مساوی سمجھ رہے ہیں۔ محیر العقول ریاضی دان، حسیاً مندی و حس ہندسوں کے عدد کو صرف ۵ اشیائیوں تک یاد کرنے بعد دہرا سکتا ہے، لیکن میں ہندسوں کے عدد کے لئے اس کو ۲ دقیقہ اور ۱۵ ثانیہ، سو ہندسوں کے عدد کے لئے ۲۵ دقیقہ اور دو سو ہندسوں کے عدد کے لئے یک ساعت پسند دو دقیقہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ لہذا یہ ظاہر ہے، اور بغیر کسی خاص احتیاج کے ظاہر ہے کہ عناصر کی ایک محدود اور بہت کم

تعداد کے پرے خفا کرنے کے عمل کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ برہمنی سے
 ۱) بنگھاؤس کے اعتبار کی تفصیل اس یقین سے مختلف ہیں۔
 لہذا ان میں کسی کسی جگہ غلطی ملے۔ ان پہل کلمات کی بجائے
 نظم کے استعمال سے ۱) بنگھاؤس کو معلوم یہ ہوا کہ صرف ۱۱
 اعادوں کا کافی ہوتے تھے۔ اس ۹ کی بجٹ سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ
 معنوں اور قافیہ کی وجہ سے بہت سے تہذبات تیار شدہ اور قائم شدہ
 مل جاتے ہیں۔ لیکن ایک ہی وقت میں پانچ یا سنی اشعار کو یاد کرنے
 میں ایک شعر کو یاد کرنے کے مقابلے میں پانچ سنی اعادوں کی ضرورت
 ہوتی ہے۔ اب یہاں حقیقات کے دو یا تین راستے کھل جاتے ہیں۔
 (۱) اعادوں کے ایک سلسلے کی فوری اثرات (۲) یاد کئے ہوئے
 مواد کو خاص وقفہ کے بعد ذہن میں باقی رکھنا۔ اس کی پھر دو صورتیں
 ہو جاتی ہیں (الف) اعادوں کی تعداد اور (ب) وقت کے
 لحاظ سے (۳) اعادوں کے اجتماع یا ان کی تقسیم کے اثرات
 اعادوں کی تعداد پر۔ اب ہم ان میں سے ہر ایک کو یکے بعد دیگرے
 لیتے ہیں۔

(۱) یہاں یہ فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ ایک خاص وقت کے بعد
 توجہ کی مکان کچھ دیر کے لئے مزید اعادوں کو بیکار اور عبث کر دیتی ہے۔

۱۵ چنانچہ ۱۲ کلمات کے لئے تو ۶، ۶، ۶ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی ۱۲ کے اضافہ سے
 ۲۲ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی یعنی ۶ کے اعادوں میں ۲۶، ۲ کا اضافہ ہوا۔ ۱۲ کے
 اور اضافہ سے صرف ۵۵ یعنی صرف ۱۱ اور ۱۱ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی اس کا
 مطلب یہ ہے کہ تعداد کلمات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ دہرانے کا عمل نسبتاً آسان تر
 ہوتا جا رہا ہے اور یہ تو ہے۔ ۱) بنگھاؤس پر یہ اقراض دو یقین ۱) اساس
 Elsar اور ہوئیفلر Hoefler نے کیا لیکن اس اقراض کو ہر شخص یہاں تک کہ خود
 اسے بنگھاؤس ورونٹ اور دور کیوں جائے خود میں نے نظر انداز کیا (مصنف)

چنانچہ ۱ سے ۱۶ تک کا تجربہ تھا کہ اگر وہ ۱۶ مہل کلمات کے چھ اشعار کو ایک مرتبہ بیٹھ کر ۶۴ مرتبہ دہراتا تھا اور اس میں تقریباً پون گھنٹہ صرف ہوتا تھا، تو ”ضعیف کی سی حالت پیدا ہوتی تھی“ لیکن اس حد کے اندر رہ کر تاؤنِ تعلیل حاصل نہ ہوتا تھا جاسکتا ہے، اگرچہ بعض اوقات یہ مخالف اصل میلانات سے ٹھکنا ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر تلفظ یا مانوس اختیار سی حالات سے مطابقت وغیرہ کی مشکلات کی وجہ سے پیدا ہونے والے انحرافات توجہ کو شروع ہی میں جلدی سے روک دیا جائے، تو غیر منقسم توجہ کے راستہ میں سے رکاوٹوں کے ہٹ جانے سے ذہنی اصلاح ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ بات قابلِ غور ہے کہ ایک معلومہ اعادے میں تمام کلمات کا حال ایک ہی سا نہیں ہوتا۔ پہلی قرائت بالعموم پہلے، دوسرے اور آخری کلمے کے لئے بہترین اور کافی ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے تمام مصرعے کو صحت کے ساتھ یاد کرنے کے لئے درمیانی کلمات کو بہت دفعہ دہرانا پڑتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ تمام کلمات کچھ دیر کے لئے صراحتہ ترمیم کئے جاسکتے ہیں، قبل اس کے کہ ان کا باللاست احیا ہو سکے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ دلہیز استحضار کے نیچے نہ رہتے ہیں۔ لیکن ہر نیا اعادہ ان کو اس دلہیز سے قریب کر دیتا ہے۔

۱۱ Law of Diminishing Returns چنانچہ دس کلمات کے ایک مصرعہ میں ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲

۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸،

یہاں تک کہ یہ اس کے اوپر آجاتے ہیں۔ لیکن ابھی یہ سخت دہیزی ہی ہوتے ہیں، کہ ان میں کم و بیش تلازم قائم ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ ان کلمات میں سے کسی ایک کا ذکر کیا جائے، تو نہ صرف یہ کہ اس کلمے کی شناخت ہو جاتی ہے بلکہ اگلے کلمہ کا ایسا بھی ہو جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ موضوع کی طرف سے یکساں توجہ اس قدر معروضی تنوع کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ توجہ کو جب درمیانی کلمات سے واسطہ پڑتا ہے، تو اگرچہ اس کی "مقدار" یکساں ہوتی ہے تاہم اس کی تقسیم اس تقسیم سے مختلف ہوتی ہے، جو آخری اور پہلے کلمہ میں ہوتی ہے۔ آخری اور پہلے کلمہ میں ہم کو یا تو نئے کلمہ کو وصول کرنا پڑتا ہے یا پرانے کو محفوظ رکھنا، لیکن درمیانی کلمات کی صورت میں یہ دونوں کام ایک ہی وقت میں کرنے پڑتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک بھی بخوبی انجام نہیں پاتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع کے کلمات جن پر زیادہ غیر منقسم توجہ کی جاتی ہے، زیادہ گہرے نقش پیدا کرتے ہیں اور آخری کلمات جن پر توجہ بالراست بہت زیادہ بے ترتیب نہیں ہوتی، درمیانی کلمات کے مقابلہ میں زیادہ تر "مرسم" رہتے ہیں۔

(۲۔ الف) ایک مصرعہ کو چوبیس گھنٹے کے بعد دوبارہ یاد کرنے کی حالت میں ۱۷ منگھاؤس نے ان ہی اختبارات میں معلوم کیا، کہ ایک دن قبل جتنے اعادوں کی ضرورت پڑتی تھی، ان میں اوسطاً تھائی کی بچت ہوتی ہے۔ مثلاً ۱۶ کلمات کے ایک مصرعہ کو سہت کے ساتھ دہرانے کے لئے ۱۲۰ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی۔ اگر شروع میں ۸ اعادے ہوتے تھے، تو وہ مصرعہ بلحاظ حفظ ہونے کے ناقص رہ جاتا تھا، اور اگلے دن یہ غیر انوس معلوم ہوتا تھا۔ لیکن باوجود اس کے متناسب بچت کچھ کم نہ ہوتی تھی۔ برخلاف اس کے

لحہ دوم عربوں کے درمیان کا وقت، دو کلمات کے درمیان وقفہ کی نسبت بہت زیادہ لمبا ہوتا تھا، مصنف،

اگر اس کے پہلے ۲۰ اعادوں کے بعد مزید ۲۰ اعادے ہوتے تھے تو وہ مصرعہ بہت اچھی طرح یاد ہو جاتا تھا، اور باوجودیکہ اگلے دن کی نوبت عیاں اور ظاہر ہوتی تھی، متناسب بکثرت کچھ زیادہ نہ ہوتی تھی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں بہت سے اعادوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے قوی تلازمات ایک ہی وقت میں تھوڑے سے اعادوں سے پیدا ہونے والے ضعیف تلازمات کی نسبت جلد محو ہوجاتے ہیں۔ ہر بار دھڑکنے انہی "نفسی حرکیات" میں غالباً طبیعی تمثیلات سننے زیر اثر، یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ احضارات کا "غروب" یا "اتماع" بالعموم ان کی شدت کے متناسب ہوتا ہے۔ "غروب" ہونے کے لئے جس قدر کم مواد ہوتا ہے، اسی قدر بکثرت یہ غروب ہو جاتا ہے۔ زائد حال کے اختیارات بھی بلاشبہ اسی نتیجہ کی طرف موذی ہوتے ہیں (ب) اب رہ گیا سوال زمانے کے تعلق سے یاد کئے ہوئے مواد کے "محفوظ" رہنے کا، سو اس کے متعلق ہم سب جانتے ہیں کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ہماری یادداشتیں دھندلی پڑتی جاتی ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کی شرح ذہول کیا ہے۔ اسے بنکھاؤس نے طویل اختیارات کے سلسلوں سے معلوم کیا ہے، کہ یہ شرح زمانہ کے لوکارٹم کے متناسب ہوتی ہے۔ لیکن یہ نتیجہ اس نتیجہ میں شامل ہے جو حفظ اور شدت میں تعلق بیان کرتا ہے، اور جس کو ہر بار دھڑکنے نے فرض کیا ہے۔ تاہم اس قسم کی تحقیقات میں آزاد تصدیق و توثیق ہمیشہ قابل قدر ہوا کرتی ہے۔

(۳) اگر وہ متناسب بکثرت جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، لالہ الہیاتیہ صحیح ہوتی، تو ۱۴ کلمات کے ایک ہی وقت میں سو اعادے ہم کو چوبیس گھنٹوں کے بعد مزید اعادوں سے بے نیاز کر دیتے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نتیجہ کبھی کبھی قابل حصول معلوم نہ ہوا۔ اجتماع کے ایک خاص درجہ کے بعد ہر دم کم ہونے والی آمدنایاں ہو گئی، اور یہ اس وقت جب توجہ کا ضعف محسوس ہونا شروع نہ ہوا تھا۔ برخلاف اس کے

جب یہ اعادے بہت سے دنوں پر تقسیم کر دیئے گئے تو ہر دم بڑھنے والی کامیابی حاصل ہوئی۔ لہذا ۱۷ میلوں کے نزدیک تین دنوں پر پھیلے ہوئے ۳۸ اعادے ایک ہی وقت کے ۶۸ اعادوں کے برابر کامیاب ثابت ہوئے۔ یوسٹ نے اسی میلوں کے طریق پرف زنی کے مطابق دو مختلف معمولوں پر باقیات اختیار کئے۔ ان کے نتائج اور بھی زیادہ قطعی ہیں۔ اس نے لگاتار تین دن تک ہر یومیہ اعادوں لگاتار چھ دنوں تک ۴ یومیہ اعادوں اور ۱۲ دنوں تک ۲ یومیہ اعادوں کا باہم مقابلہ کیا، اور معلوم یہ ہوا کہ کامیابیاں چوبیس گھنٹوں کے بعد طے ترتیب ۵، ۱۱، ۲۵ اور ۵۴ تھیں جیسا کہ خود یوسٹ کا خیال ہے، کثیر ترین تقسیم یعنی لگاتار ۲۴ دن تک ایک یومیہ اعادہ اور بھی زیادہ مفید ہوتا، بلکہ ہر مرتبہ پہلے ارتسام کی فوقیت (دیکھو بند ۱) کو حاصل کر لیتا۔ اس نتیجہ کی توجیہ بھی جزاً مذکورہ بالا قانون غروب سے ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر غروب زمانہ کے بعض مناسب ہوتا، یا شدت سے آواز ہوتا، تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ایک طریقہ تقسیم دوسرے طریقہ تقسیم پر فوقیت رکھتا۔ لیکن اس فوقیت کی وجہ ایک اور ہے جس کی طرف صراحتہ اشارہ نہیں ہوتا۔ اس کو ہم ابھی دیکھیں گے۔

توزین

(۲) جب ہم کلمات کا اعادہ کرتے ہیں تو ہمیشہ اور تقریباً بالضرورت ہمارا تلفظ موزوں ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ جب جی، ای، میو، اور اس کے ہمکاروں کے مرمم طریقوں کے مطابق ان کلمات کا فروا فروا، اور مقررہ وقفوں کے بعد اخضار ہوتا ہے تب بھی یہی صورت

لے Jost لے Method of scoring اس پر غریب بحث کریں گے (مضف)

لے دیکھو باب ۴، بند ۴ (مضف) لے Rythmizing

پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً بارہ کلمات کا ایک سلسلہ چھ ارکان کی صورت میں مربوط ہو جاتا ہے۔ اس توزین کی بہترین مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب ہم گھڑی کی آواز کو بغور سننے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں آواز فی الواقع تو ایک ٹپک کی ہوتی ہے، لیکن ہمارا ذہن اس کو ٹپک ٹپک ٹپک ٹپک کی صورت میں موزوں کر لیتا ہے۔ بعینہ یہی حالت ہمارے کلمات کی ہوتی ہے۔ اس سیلان کو روکنے، اور ان کلمات کو، بغیر اس طرح موزوں کئے پڑھنے کی کوشش میں ہماری شرح رفتار بظاہر کم معلوم ہوتی ہے اگرچہ اس میں درحقیقت کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ یہ ظاہری تغیر بلاشبہ اس زیادتی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس حالت میں ہم کو کرتی پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ ہماری یہ کوشش شاذ ہی کامیاب ہوتی ہے اور اگر ہم کو اس میں کامیابی ہوتی ہے، تو پھر ان کلمات کو ”یاد کرنے“ کے لئے ہم کو تقریباً دو گنے اعادوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مربوط مواد میں نفسی تنظیم پیدا کرنے سے کتنا بڑا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہی فائدہ اور طریقوں اتنے بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس توزین میں ہر ایک رکن، یہ دو کلمات پر مشتمل ہو، یا تین پر ایک نئی مرکب اکائی بن جاتا ہے، اور اس طرح جن مفردات و عناصر کو مربوط کرنا مقصود ہوتا ہے، وہ آدھے، یا تہائی، رہ جاتے ہیں، اور تمام مصرعہ چھوٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ پھر اختلاف لمبائی اس مصرعہ میں ہر رکن کے تعیین مقام میں مدد کرتا ہے، اور اس طرح بھی آسانی ہوتی ہے۔ اس تمام استحصال کی توجیہ ناممکن، یا کم از کم مشکل ہے، جب تک کہ ماہریت اور تلازم محض میکانیکی اور انفعالی عمل سمجھے جاتے ہیں۔ جس نفسی موزونیت پر ہم یہاں بحث کر رہے ہیں، اس کے عضو یاتی، نفسیاتی، اور جمالیاتی پہلوؤں کی تفصیلی اختیاری تحقیق کی گئی ہے۔ یہ تمام مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور متنازع فیہ ہے کہ یہاں اس پر غور نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم سرسری طور پر دو باتیں باتیں بیان کی جاسکتی ہیں۔ ہم کو یہ سائن

خارجی موزونیت سے سروکار نہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ہم کو از نشانات کے ان متواتر سلسلوں سے کچھ واسطہ نہیں، جن میں شدت، فصل، وغیرہ کے حقیقی اور معینی و مقرر اختلافات ہوتے ہیں عجیب اور قابل غور بات یہ ہے کہ جہاں آوازیں مثلاً، باقاعدہ طور پر پڑ گئے بعد و پھر سے پیدا ہوتی ہیں، اور ان میں سمعی، یا کئی یکسانیت بھی ہوتی ہے، اور اس طرح وہ خارجی موزونیت سے پاک ہوتی ہیں، وہاں بھی اکثر اشخاص ان کو موزوں مجموعوں کی صورت میں معلوم کرتے ہیں۔ شرطا صرف یہ ہے، کہ ان کی شرح ۲، ۳، ۴، اور ۵ کے بین بن ہو۔ ان شرحوں میں سے سست تردد کے مجموعوں کی طرف توجہ ہوتی ہے، اور جس طرح یہ شرح بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح دو کے مجموعے، چار، یا آٹھ کے مجموعوں کے لئے جگہ خالی کرتے جاتے ہیں۔ تین، یا چھ کے مجموعے بھی پاکے جاتے ہیں، لیکن بہت کم۔ یہ مجموعے بڑے ہوں یا چھوٹے، ان کی ادھی بقیہ نسبتہً مستقل ہوتی ہے۔ یعنی دو کے مجموعوں کی ۱/۲ اور آٹھ کے مجموعوں کی ۱/۴ کے بین بن۔ اس کے بھی زیادہ سست شرح میں اس طرح مجموعے بنتے ہی نہیں، اور اس سے زیادہ تیز شرح میں "سلسلہ میں ایک مقررہ شدت تیز ہوتا ہے۔ ان تمام حقائق سے موزونیت اور توجہ کی عسام اور طبعی شرح رفتار کا تعلق معلوم ہو جاتا ہے۔

ان تمام اختارات میں معمول برابر کسی چیز پر مانتا جاتا ہے، یا سر ملاتا جاتا ہے، یا کسی اور قسم کی حرکت کرتا جاتا ہے۔ نبض اور نفس میں اس میں شریک ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک خیال یہ ہے، کہ یہی حضوی موزونیت نفسی موزونیت، اور اس کے مختلف جالیاتی اثرات، کا سرشمیہ اولیٰ ہے۔ تاہم اس میں کلام نہیں، کہ ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہوتا ہے۔ کس طرح ریاضی میں نظام اعشاریہ ہماری دس انگلیوں کا مقابل ہے، اور جس طرح ہماری حرکات ہمارے اعضا و جوارح کی

ساخت کی مثال ہیں، اسی طرح فرض کیا جاسکتا ہے کہ عضوی اعمال ان حدود کو متین کرتے ہیں، جن میں نفسی موزونیت ممکن ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی ظاہر ہے کہ یہ عضوی اعمال اس کی ترقی کی صحیح علت نہیں، بعینہ اس طرح، جیسے کہ انگلیاں ریاضی کی ترقی میں، یا انگلیں اثرش رقص کی ترقی میں مدد نہیں کرتیں۔ موزونیت کی حرکت موزونیت میں بہت سادہ ابتدائی نفسی ہوتی ہے، اور اس کے بعد پھر نفسی اور دیگر عضوی اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ احساسی موزونیت بھی موضوع کے حسبِ نشاء یا دوسروں کے حسبِ تجویز بدلی جاسکتی ہے، اس حالت میں بھی نفس بدل جاتا ہے۔ اس کی مثالیں ہم کو ریل کی انجن کی بھک بھک وغیرہ میں بکثرت مل جاتی ہیں۔

پس انداز ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ نفسی موزونیت توجہ یا ادراک کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن جن اسباب سے اس کی تعیین ہوتی ہے، وہ بہت مختلف اور ان کے تعلقات بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ حضار جن میں موزونیت پیدا کی جانے والی ہے، آہستہ آہستہ بچے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں، تو نفسی حال کے طول (یا شاید ہم کو عرض کہنا چاہئے) کا اثر بہت طرح کا ہوتا ہے۔ اگر وہ بہت جلدی آتے ہیں، تو ان کی شدت، بقا اور دست قبض کا اثر دوسری طرح کا ہوتا ہے، کیونکہ یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی انفرادی وضاحت کو باقی رکھیں، اور اسی قدر بیک وقت اخذ کئے جاسکتے ہیں لیکن اگر سلسلہ بہت مدت تک جاری رہے، یا یہ اکثر تجربے میں آئے، تو نامحتمل مجموعات افراد سمجھے جاسکتے ہیں، اور جب تک کہ کچھ سہولت پیدا نہیں ہو جاتی، اس وقت تک توجہ کرنے والی ذات کسی موزونیت سے واقف نہیں ہوتی، نفس توجہ کے فعل میں مختلف پہلو ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ توجہ میں آنے والی چیز کے ظہور سے قبل ہی مطابقت پیدا کی جاتی ہے۔ بالعموم ایک عمل کے شروع اور اکین غالب ہوتے ہیں، اور موزونیت گزرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔

لیکن ایک موزوں گل کے اندر لہجہ کے متعدد تبادلات اب بھی تباہ نہیں ہوتے۔ لیکن یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ موزونیت سبب ہو یا مرکب ہندی شکل کی طرح ایک وجدانی گل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں اور ہندی شکل میں ایک فرق یہ ہوتا ہے کہ اس میں سٹاول پن نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک سُر کو منکوس کرنے سے وہ اثر پیدا نہیں کیا جاسکتا، جو اس سُر کے مطبوعہ نقوش کے منکوس صورت میں طبع کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم ایک ایسے مسئلہ کی طرف آتے ہیں جس میں اس واقعہ کی نفیاتی اہمیت بے نقاب ہوتی ہے۔ لیکن لازمی یہ ہے کہ پہلے مسائل حافظہ پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا ذکر کر دیا جائے جس میں جو کُنٹنٹس کے ماہرین نفسیات توزین اور یاد کرنے کے عمل کے تعلق کو کام میں لاتے ہیں۔ اے بنگھاؤس کا طرز عمل تو یہ تھا کہ وہ ایک اچھی طرح یاد کئے ہوئے مصرعہ کو متعین و مقرر وقت کے بعد دوبارہ یاد کرنے میں تعداد اعداد کو نگاہ میں رکھتا تھا، اور معلوم کرتا تھا کہ گزشتہ اعداد کی وجہ سے اب کتنے اعداد کی بھیت ہوتی ہے ایسی ہی سے اس طریقہ کو طریقہ تنقلم یا طریقہ بھیت کہا جاتا ہے۔ اس دوسرے میں معمول کو ایسے وزن کا شعر دیا جاتا، جس کا رکن اول لمبا ہوتا ہے، اور رکن دوم چھوٹا۔ اس سے اس شعر کو چند بار دہرنے کو کہا جاتا ہے، لیکن نہ اتنی بار کہ وہ شعر اس کو پوری طرح یاد ہو جائے۔ اب ایک مقررہ مدت کے بعد ایک ایسا کلمہ اس کے سامنے پیش کیا جاتا ہے جس پر زور دیا گیا تھا۔ اب اس سے دو کلمہ ادا کرنے کو کہا جاتا ہے جس پر زور نہیں دیا گیا تھا، اور جو کلمہ ساتھ مربوط تھا۔ اس کا جواب کبھی تو صحیح ہوتا ہے، کبھی غلط، اور کبھی

وہ بالکل جواب دے ہی نہیں سکتا۔ اس نئے طریقے کو اسی وجہ سے طریقہ نشانیہ سمجھا جاتا ہے۔ اس طریقہ میں اعتبار کرنے والا تفصیل میں وہ بصیرت حاصل کر لیتا ہے، جو پہلے ممکن نہ تھی، کیونکہ یہاں ”نشانیہ“ اور ”چونگ“ دونوں سبق آموز ہوتے ہیں۔ پھر ہر جواب کے وقت کسی پیمائش، اور ان اوقات کے باہمی مقابلہ سے بہت کچھ سیکھا جاسکتا ہے، چنانچہ قومی، یا جدید تر، تلازمات میں، ضعیف تر، یا قدیم تر، تلازمات کی نسبت، جوابات جلد ہی دئے جاتے ہیں۔

”رجعی تلازم“

(۲) کیا تلازم صرف آگے ہی کی طرف عمل کرتا ہے، یا کیا یہ پیچھے کی طرف بھی عمل کرتا ہے، جس طرح کہ ایک زنجیر کی کوئی درمیانی کڑی اٹھائی جائے، تو اس کی دونوں طرف کی کڑیاں اٹھ جاتی ہیں؟ یہی وہ سوال ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اور اب ہم اسی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ سوال بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ توجہ کی نقل و حرکت صرف آگے کی طرف ہی ہوتی ہے، تاہم تلازم پیچھے کی طرف بھی عمل کر سکتا ہے، تو تجربی نفسیات بالکل غلط ہے، لیکن اگر سامنے کی سمت مہل نہیں، تو یہ بیان حقیقت کے خلاف ہے۔ لیکن مہل اشعار میں اس قسم کی رجعت غیر ترقی نہیں، اس وجہ سے کہ یہاں کوئی ”مراجعت لازم“ نہیں ہوتی، جن پر معنی و مفہوم ولات کرتے ہیں۔ اے سنگھاروں کی تحقیق میں تو ایک شعر کو پیچھے کی طرف دوبارہ یاد کرنے میں اس وقت میں ۲ و ۱۲ فیصد ہی کی بچت ہوتی ہے، جو اس کو سامنے کی طرف

وہ کلمہ پیش کیا جاتا تھا جس پر زور دیا گیا تھا، تو وہ کوئی اور کلمہ جو اس وقت اس کے ذہن میں آتا تھا، کہ دیتا تھا۔ اب جن مثالوں میں کہ ایک رکن کے دوسرے کلمہ (یعنی قریب ترین باقبل کلمہ) کا اچھا ہوا، وہ ان مثالوں کے مقابلے میں آکر بھی تھیں جہاں ایک رکن کے پہلے کلمہ (یعنی قریب ترین باقبل کلمہ کے قبل کا کلمہ) کا اچھا ہوا حالانکہ ہمارے خیال کے مطابق ان کا اچھا بہت ذرا حد درجہ مرتبہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کے علاوہ پہلے اور دور کے کلمہ تک پہنچنے کے لئے ذہن کم وقت لیتا تھا، نسبت دوسرے اور قریب کے کلمہ تک پہنچنے کے لئے۔ یہ نتائج مسائل رجعی تلازم کے نظریے کے مخالف ہیں۔ لیکن ان کی توجیہ نہایت آسانی سے اس واقعہ سے ہو جاتی ہے کہ تین کلمات کا مجموعہ ایک مخلوط و ملتفت کل بن گیا تھا۔ اب یہ گویا موزوں سلسلے کا ایک رکن تھا۔ اسی وجہ سے مجموعے کے پہلے حصے کے اچھا کرنے کا سیلان دو درمیانی حصے کے سیلان کے مقابلے میں قویٰ تر تھا۔ اے بنگھافس کے اختارات میں جو سمجھتی ہوتی ہے، اس کی توجیہ بھی اسی طرح ہو جاتی ہے مختصر یہ کہ اختارات کے یہ نتائج ہم کو اس نتیجے کی طرف بے جا تے ہیں، کہ ان میں تعلقات شہرت و جود بلا واسطہ طور پر شامل ہوتے ہیں۔ ان کو آگے یا پیچھے کی طرف کی زمانی ترتیب سے کوئی سروکار نہیں۔ یعنی یہ کہ ”جہی تلازم“ کی اصطلاح نامناسب ہے۔ یہ تمام مثالیں درحقیقت تجدید کی ہیں، نہ کہ خالص تلازم کی۔

بہرہ منستی یہ ہے کہ اے بنگھافس کے مذکورہ بالا نامکافی اختارات کے علاوہ کوئی اور ایسے اختارات نہیں، جن کو اس مسئلہ سے تعلقی ہو۔ مبولر اور پلتز کرنے بزم خود ”حقیقی جمعی تلازم“ کی قطعی شہاد جمع کی ہے جو ان کو ان کے اختارات میں غمناء دستیاب ہوئی۔

۱۔ دیکھو باب مذاجد۱۔ (مصنف) ۲۔ دیکھو باب ہفتم بند ۳ (مصنف)

۳۔ مبولر اور شومان Schumann بھی اس کے کلی اتفاق رکھتے ہیں (مصنف)

اس شہادت کا بڑا حصہ ”چوک“ کی مثالوں، یا ”اشال کا ذبہ“ سے ماخوذ ہے۔ ان غلط جوابات میں سے اکثر اس قسم کے تھے، کہ جن کی توجیہ ”محسن اتفاق“ کی بنا پر نہ ہو سکتی تھی، اور ان میں ایک لفظ کی وجہ سے مابعد کے لفظ کا نہیں، بلکہ ماقبل کے لفظ کا ایسا ہوا۔ اختبارات کے ایک سلسلے میں تمام غلط جوابات تو تھے، لیکن ۲، ۳ مثالوں کی توجیہ ”محسن اتفاق“ کی بنا پر ممکن تھی۔ ایک اور سلسلہ میں ان کی تفسیر اور علی الترتیب ۵ اور ایک تھی۔ مزید شہادت ان اختبارات سے ماخوذ کی جاتی ہے، جن میں ایک اور طریقہ استعمال کیا گیا تھا۔ معمول کے سامنے ایسے کلمات پیش کئے جاتے تھے، جن پر زور تھا۔ اب بجائے اس کے، کہ اس سے اس کے بعد کے کلمہ کا نام لینے کو کہا جائے، اس سے ایسے کلمے کا نام لینے کو کہا جاتا تھا، جو اس کے ذہن میں پہلے آتا تھا، اور اس کے بعد دوسرے کلمے کا، بشرطیکہ یہ دوسرا کلمہ اس کے ذہن میں آئے، گو یا یہاں وہ پہلے طریقہ کی طرح ایک خاص کلمے کے جیسا پر مجبور نہ تھا، بلکہ آزاد تھا، کہ جو کلمہ اس کے ذہن میں آئے، اس کا نام لے عام اس کے کہ یہ کلمہ دوسرا ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر کہا جاسکتا ہے، کہ اس طریقے میں آزاد تلامذہ پر پورے کار آتا تھا، اور اسی وجہ سے اس میں موضوع کی طرف سے زیادہ نفسیاتی مہارت اور چابکدستی کی ضرورت ہوتی تھی، نسبت اس مہارت اور چابکدستی کے جب موضوع ”عہدی“ تلازمات تک محدود تھا۔ واقعہ یہ ہے، کہ جہی تلامذہ کی بلا واسطہ تحقیق کے لئے اختبارات کے صرف دو سلسلے قائم کئے گئے تھے، اور دونوں میں یہی طریقہ مستعمل ہوا تھا۔ لیکن ان دو سلسلوں میں سے ایک تو معمول کی ناقابلیت کی وجہ سے مسترد کر دیا گیا، اور دوسرے کا معمول بھی اس تمام عمل و امتحان سے بہت کچھ واقف معلوم نہیں ہوتا۔ بہر کیف اس کے جوابات کا خلاصہ حسب ذیل ہے (یہ یاد رہے، کہ آزمائش ۱۱ کلمات کے مصرعوں پر ہوئی تھی، اور وزن ان کلمات

ایسا تھا کہ ایک کلمہ پر زور تھا اور دوسرا بے زور ہوا۔ فیصدی مثالوں میں زور دار کلمہ کے احضار سے اگلے یعنی اسی رکن کے بے زور کلمے کا نام پہلے لیا گیا۔ ۴ فیصدی مثالوں میں ماقبل کلمہ یعنی ماقبل کے رکن کے بے زور کلمہ کا نام لیا گیا۔ ۶ فیصدی یا بحیثیت مجموعی، فیصدی مثالوں میں اس کلمے کا بعد میں نام لیا گیا۔ باقی کے ۹ کلمات صرف ۳ فیصدی جوابات میں آئے۔ لہذا دونوں طریقے آگے اور پیچھے دونوں طرف کسی نہ کسی ربط کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ یعنی نہ صرف الف سے ب کی طرف، بلکہ ب سے الف کی طرف بھی۔ لیکن کیا موخر الذکر صورت حقیقی جمعی تلازم کی ہے؟ تمام مسئلہ کے معائنہ سے یہ تاویل بہت مشتبہ ہو جاتی ہے۔

سب سے پہلے تو اس نام نہاد تلازم کی تقریباً اٹھ تازگی قابل ملاحظہ ہے۔ ”آزاد تلازم“ کے اختبارات میں مصرعہ کو سیکھ جانے کے عین منٹ بعد آزمائش شروع ہوئی۔ اور لمبے وقفوں کے اثرات کی تحقیق نہیں کی گئی۔ لیکن قدیم اختبارات میں جہاں معمول صرف ”فیصدی تلازمات“ تک محدود تھا، اور جن امثال پر استدلال قائم کیا گیا وہ ”چوک“ کی مثالیں تھیں، معلوم یہ ہوا کہ ۸ اختبارات کے ایک سلسلہ میں چھٹی الفاظ پڑھنے کے ۲۰ ثانیہ بعد دکھائے گئے یہاں ۵ صورتوں میں تو ماقبل کے کلمات کا نام غلطی سے لیا گیا۔ ۲۱۶ اختبارات کے دو اور سلسلوں میں ۲۴ گفتوں کے بعد آزمائش کی گئی۔

یہاں صرف ایک مثال اس قسم کی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس تازگی کی وجہ سے تمام کا تمام مصرعہ بحیثیت مجموعی ”تیار“ کی حالت میں تھا، اور اس طرح اس کوئی کلمہ بھی دلیر شعور سے دور نہ تھا۔ ان مصنفین کی زبان میں ان کی اعادہ ظہور کی تیاری اس وقت تک اس قدر قوی تھی کہ میلان کی تصویر سی تقویت ہی سے کلمہ فی الواقع دوبارہ پیدا ہو جاتا تھا۔ اس کے علاوہ معمول مصرعہ میں اس کلمہ کے مقام سے اکثر

واقف ہوتا تھا، جس کا احضار ہوا۔ اور اسی واقعیت سے اس سن کو مسئلہ کلمہ کے دریافت میں مدد ملی۔ بعض اوقات تمام کا تمام مصرعہ بہت گہرے طور پر مرسم ہوتا تھا۔ یہاں وہ اس تمام مصرعے کو حاضر کلمہ تک دہراتا اور اس طرح اس احسا کی موثریت کو جمع کرتا جاتا، جو نتیجہ ہوتی تھی اس چیز کا جس کو کل ٹھہا کرتا تھا، اور جس کو فقط ایک کلمہ ہی باندھ کر سکتا تھا۔ یہ تمام سہرا یہ ان صورتوں میں تو بالخصوص سیر حصول تھا، جہاں واقعات زیر غور کی طرح، امداد سے تمام تازہ تھے۔

تیسری بات یہ تھی، کہ ان تمام مثالوں میں ایک طرح کی سرسنگی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ”آزاد تلازم“ کے اعتبارات میں جن مثالوں میں کلمہ ہمیشہ کلمہ کے بعد کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا، ان میں سے ہر صدی میں اوسطاً ۱۱۰۰ وقت خرچ ہوا، اور جن مثالوں میں کہ قبل کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا، ان میں سے ۴ فیصدی میں یہ وقت ۶۵۰۰ تھا اور ۲ فیصدی دیگر مثالوں میں یہ اور بھی زیادہ لمبا تھا۔ ہم بجا طور پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ان زائد سے ساڑھے تین ٹائمنوں میں باقی کے گیارہ محض تحت و بطنی کلمات کے ”دوبارہ ظہور کے میلان“ میں بہت سے باہمی تغیرات ہوئے، جن میں سے بعض متخالف تھے، اور بعض ایک دوسرے کا تکملہ کرتے تھے۔ اور یہ کلمات چونکہ مرکز شور میں اکثر ظاہر ہو چکے تھے، اس لئے یہ سب لڑکھو و بیش طیش گل بن گئے تھے۔ بہر حال ”عہد سی تلازم“ کے اعتبارات میں، جہاں تمام جوابات غلط تھے، اس قسم کے متخالف تعامل و تفاعل کی کافی شہادت ان امثال کی تحلیل اسے ملتی ہے جن کو ان مصنفین نے بیان کیا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ ان امثال میں جواب دینے کا وقت ان امثال کے مقابلے میں زیادہ لمبا تھا، جن میں کہ جواب صحیح تھا۔

لہذا ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھنے کے بعد ہم کو اب بھی اس میں شبہ ہے کہ میولر اور پلٹزاکھر کی تحقیقات سے جو نئے واقعات روشنی

میں آئے، وہ اس زمانی ترتیب کے حقیقی عکس و قلب کی تائید کرتے ہیں جس میں کہ تلازم قائم ہوا۔ ان واقعات کی جس تاویل و تعبیر کی آئے بنگھاؤ میں نے وکالت کی ہے، وہ اب بھی سادہ ترین اور بہترین معلوم ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو سلسلہ سے نہیں، بلکہ ایک کل کے واسطہ پڑتا ہے یعنی ایک صورت میں تو فقط ایک رکن اور دوسری صورت میں تمام مصرعہ سے جس میلان کی وجہ سے دو کلمات ایک رکن بنتے ہیں، اسی کے زیر اثر چھ کلمات ایک مصرعہ بن جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں کلمات نے اپنی اصلی زمانی ترتیب کے علاوہ ایک کل میں بین الاجزائی تعلقات کو بھی پیدا کر لئے تھے۔ یعنی یہ کہ اب ان میں ماقضی رشتہ کے سلسل کے علاوہ تمثلی سلسلہ کی اعلیٰ خصوصیات بھی پیدا ہو گئی تھیں اس تاویل سے غلط جواب اور آزاد تلازم کی اضافی کثرت وقوع کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور یہی غلط جواب اور آزاد تلازم وہ چیزیں ہیں، جو حقیقی عکس و قلب کی طرف اشارہ کرتی معلوم ہوتی ہیں۔ جب بھی کلمہ کا طبیعی جواب کسی وجہ سے غلط ہو نہیں رہتا، اور اس ناکامی کی وجہ سے پیدا ہونے والی۔ سر اسیمکلی کو تعویق تمام مصرعہ کو اور زیادہ واضح کر دیتی ہے، تو احتمال اس بات کا ہے کہ جو اجزاء معلومہ کلمے سے خاص تعلقات رکھتے ہیں ان میں سرعت بہت زیادہ پیدا ہوگی اور بجز ان اجزاء کے اگر مابعد کا کلمہ ظاہر نہ ہو تو دوسرا درجہ ماقبل کے کلمہ کا ہوتا ہے لہذا وہ ظاہر ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ کہنا بیجا نہ ہو گا، کہ ہماری تاویل اور مہود اور پلتنی کو کی تاویل میں تمام فرق کا مدار صرف اس واقعہ پر ہے کہ موحرالذکر مضمین بعض اوقات تلازم کی اصطلاح کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ یہ وسیع معنی تلازمات کی ایک بک بکرت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

”بالواسطہ تلازم“

(۴) نام نہاد ”بالواسطہ تلازم“ کی تائید میں جو شہادت پیش کی جاتی ہے اس کے امتحان سے بھی ہم واقعات کی اسی تاویل کے محاذ معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا اطلاق ان مثال پر کیا جاتا ہے جہاں بظاہر کوئی تلازم نہیں ہوتا، یعنی یہ کہ جہاں ایک خیال شعور میں قبول ہر جہاں ”خود بخود“ بغیر کسی ظاہری درمیانی خیال کے آجاتا ہے۔ اس قسم کے تجربے کی ایک مثال ہیملٹن نے دی ہے، ہیملٹن کہتا ہے کہ میں ”لوموند“ کا خیال آتے ہی ”خود پر کشین نظام تعلیم کا خیال“ آتا ہے۔ ”جن“ درمیانی اور خوابیدہ کڑیوں سے اس کے ضابطگی کی توجیہ ہوتی ہے ان کو ہیملٹن نے پرشین مدارس کے متعلق اس محنتگو میں تلاش کیا، جو اس کے اور ایک اور جرمن کے درمیان ہوئی تھی۔ یہ فرض کرنا غیر مستعمل نہ ہوگا، کہ اس مثال اور اسی قسم کی اور مثالوں میں تلازم نہ اس خیال کا تھا، جس کا، ہر بارٹیوں کے خیال کے مطابق، خود بخود جیسا ہوا۔ اس طرح اگر بلاواسطہ شہادت کی عدم موجودگی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس میں کوئی بے ضابطگی نہیں رہتی۔ لیکن جہاں بالواسطہ شہادت بھی میسر نہیں آتی۔ وہاں بھی ایک احضار کے خود بخود آجیا کے عدم اسکان کا یہ یقین مستعدار شتاب کاری پر مبنی ہوگا، خصوصاً اس وجہ سے کہ ”مستمر احساسات“ دوبارہ ظہور کا میلان اور نہیان، یہ سب امور واقعہ ہیں۔ تاہم اگر

Ben Lomond ۱۵

Prussian ۱۶

۱۷ دیکھو باب ہفتم بند ۲۰ (مصنف)

ہر پارٹ کے "خود بخود" احیا اور جی ۱۱ 'مسولہ' کے "دوبارہ ظہور" کے
 میلان سے یہ مراد لی جائے کہ حافظی رشتہ یا مثلی بافت کا تسلسل
 بالکل ختم ہو جاتا ہے تو ایک احضار کے خود بخود احیا کا امکان کا
 اقرار اور ابھی زیادہ شتاب کاری پر مبنی ہو جاتا ہے۔ لیکن بالواسطہ تلازم
 جس پر ہم کو یہاں بحث کرنا ہے، ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔
 اسے بنکھافوس اس نتیجہ پر پہنچا تھا، کہ اگر ایک ایک کلمہ چھوڑ چھوڑ کر
 کسی مصرعہ کو دوبارہ یاد کیا جاتا تھا تو ۱۰ فیصدی کی بچت ہوتی تھی۔
 اگر دو دو کلمات کو چھوڑ چھوڑ یاد کیا جاتا تھا تو یہ بچت، فیصدی ہوتی تھی
 اور تین تین کلمات کو چھوڑ چھوڑ کر یاد کرنے میں ۵۰ فیصدی اس کی
 وجہ اس کے نزدیک یہ تھی، کہ ایک سلسلہ ۱ ب ج د ۵ کو حفظ کرنے
 میں ایک طرف تو ایک حد اور اس کے فوراً بعد کی حد میں "صدر"
 یا اولیٰ تلازم قائم ہوتا تھا، یعنی ۱ کا ب کے ساتھ ب کا ج کے
 ساتھ ج کا د کے ساتھ، د قس علیٰ ذہا، اور دوسری طرف ہر ایک
 حد میں باقی کی تمام حدود کے ساتھ بالواسطہ تسمانی تلازم ہوتا تھا، یعنی ۱
 کا ج کے ساتھ، د کے ساتھ، ۵ کے ساتھ وغیرہ۔ اسی طرح ب کا
 د کے ساتھ، ۵ کے ساتھ، د قس علیٰ ذہا۔ کسی چیز کو دوبارہ یاد کرنے میں
 بچت کو وہ نہیں بالواسطہ تلازمات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ سرز یاد وہ
 دور کے تلازمات جو بھگہ طلبا کمزور تھے، اس لئے ان میں بچت بھی کم ہوتی
 تھی۔ اس کا خیال تھا، اور صحیح خیال تھا، کہ ایسے سلسلہ میں صرف
 حافظی رشتہ ہی شریک نہیں ہوتا، بلکہ مثلی "جال" بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ
 دونوں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بلحاظ ابعاد مختلف ہوتے ہیں۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ بسیط تر عمل مرکب تر عمل کو پیدا نہیں کر سکتا
 جس طرح کہ چرخہ جلا ہے کسی رچھ کا کام نہیں کر سکتا۔ پھر ایک طوی سلسلہ
 کے اجزاء میں بالواسطہ تعلق دربط، اس سلسلہ کے تسلسل ہی سے مدلول
 ہوتا ہے، لیکن یہ تعلق ربط تلازم کو فرض کرتا ہے لہذا یہ تلازم پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔

جب (اور ب) کا ادلی تلازم شروع ہوتا ہے تو (ا) کا ج، ح، یا لا کے ساتھ ناممکنی تلازم صورت پذیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اجزاء تو ابھی موجود ہی نہیں ہیں۔ جب اس عمل کا محض اعادہ کیا جاتا ہے تو یہ تو ہمارے سمجھ میں آسانی سے آجاتا تھا، کہ ”رشتہ“ مضبوط ہو رہا ہے لیکن ہمارے سمجھ میں یہ نہیں آتا، کہ تمام کی تمام بافت جو متمیز سلسلوں پر مشتمل ہوتی ہے صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے جس میں ”ہر ایک حد باقی کی تمام حدوں کے ساتھ تلازم ہو جاتی ہے“ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ ایک ایسی بافت صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے جہاں ۱۰ کلمات کے ایک مصرعہ میں ۱۰ ناممکنی تلازمات صرف سامنے کی سمت میں ہوتے ہیں! لیکن بہت اعادوں کے بعد جب ادلی تلازمات انوس ہوئے شروع ہو جاتے ہیں، تو معمول کے رویہ میں تغیر پیدا ہو سکتا، اور ہوتا ہے، اور بعض اشخاص میں تو یہ تغیر بہت جلدی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب ایک سلسلہ کے مختلف اجزاء میں مختلف باہمی تعلقات کو معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے۔ یہی میلان حافظہ کی ان صورتوں میں بسا، فرق ہے جن کو کانٹ نے ”علی الترتیب“ ”خاصیت“ اور ”میکانکی“ کہا ہے۔ یہ دونوں اعمال متمیز ہی نہیں، بلکہ متباین بھی ہیں، اس وجہ سے کہ شرح رفتار کی زیادتی میکانکی حافظہ کے لئے تو مفید ہے، اور ”صائب“ حافظہ کے لئے مضویہ ہے، کہ یاد کرنے کی جو شرح اسے ہنگاموں کے نزدیک ”مفعول“ ”تھی“ یعنی ۱۰ کلمات فی دقیقہ، وہ غیر معمولی طور پر زیادہ تھی۔ لیکن باوجود اس کے ”باسنی“ مواد کو یاد کرنے میں یہ شرح دوگنی سے زائد کی جاسکتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ معمولی اور عام شرح پر یاد کرنے میں ادھر ادھر نگاہ ڈالنے کا وقت بھی ملتا تھا حقیقت یہ ہے، کہ جن غلطیوں کے ارتکاب کا اس میں میلان ہوتا تھا، ان کے

متابع بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا انہماک کبھی باطل اور خالصتہ
میکانیکی نہ ہوتا تھا۔

زمانہ حال کے اختبارات کا قوسی یہ ہے کہ سب سے زیادہ
کم عقل سمول بھی کسی چیز کو باطل میکانیکی طریقہ سے یاد نہیں کرتے۔
سچی ای میولر (جو نفسیات کے اس شعبہ کا کمال الفن استاد ہے)
نے ٹھیک کہا ہے کہ ہمارے فرض کہ ایک سلسلے کے مختلف اجزائیں کوئی لازم فی الواقع
قائم نہیں ہوتا، سوائے اس کے جو اس وقت قائم ہوتا ہے، جب
ہماری توجہ ایک جزو کو دوسرے کے ساتھ متعلق کرنے کے یکساں ہو
جو باگ فعل تک محدود ہو یا دکر کرنے کے عمل کا ایک بہت ناقص تخمینہ ہو گا۔
جو سلسلہ کو یاد کیا جانے والا ہے اس کے تعلق سے موضوع کی مغلیت
اس سے زیادہ آزادی اور مختاری کو ظاہر کرتی ہے لیکن بات
یہ ہے کہ جب تک کہ ایسی مزید موضوعی تحریک نہ ہو تب تک کچھ اور
حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس تحریک سے باہمی تعلق پیدا کرنے کا ایک اور
عمل شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ”سلسلے کے ایسے اجزاء اکثر
متلازم ہو جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے بہت فاصلہ پر ہوتے ہیں اور
اگر پڑھنے کا عمل ایک جزو سے دوسرے کی طرف توجہ کے غیر منقطع
انتقال کے ہم معنی ہے، تو ان میں کبھی بھی ظاہری تعلق پیدا ہو سکتا تھا“
یہی ثانوی باہمی تعلق کا نقطہ ہے ”مستقل حفظ کرنے کے عمل کی خصوصیت
امتیازی ہے اور اس سے تجدید کا مرکب تر عمل مدلول ہوتا ہے۔ لہذا
ہم میولر کے ہمزبان ہو کر اس قول پر اس بحث کو ختم کر سکتے ہیں،
کہ اختبارات نفسیات کے لئے ”یہ مسئلہ ابھی متنازع فیہ ہی ہے کہ ہر قسم
کے باہمی تعلق سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک سلسلہ کے درمیانی اجزائیں
بلا واسطہ تلازمات کس حد تک قائم ہو سکتے ہیں۔“ درست ہم بجا طور پر کہہ سکتے
ہیں کہ اس ”بالواسطہ“ تلازم کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، جس کو
اے مینگھاؤس نے فرض کیا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عام شہادت اس قسم کے

تلازم کے خلاف ہے۔

قرأت

(ھ) اعلیٰ الیاء والی مرکب و حدوں کی صورت میں بسط طولی تلازمات کی ترکیب یا تکمیل صحیح معنوں میں اصول نفسی تنظیم کہی جاسکتی ہے۔ گزشتہ بحث میں ہم نے اس کی طرف توجہ مننا مراۃ کیا ہے لیکن نفسیات قرأت کی جدید اعتباری تحقیقات میں ہم کو نہایت اچھا موقع ملتا ہے کہ اس کا براہ راست مطالعہ کریں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ عمل زماں و مکانی اور اک اور حقیقی اشیاء کے وجدان کی تشکیل کے مکمل کے خلاف تمام کا تمام اجتماعی تعال کے دائرہ کے اندر واقع ہے، اور اس لئے اس کا ہر ایک حصہ قابل مشاہدہ اور لائق ضبط ہے۔

قرأت کے عمل کا سب سے پہلا درجہ حروف کو پہچاننے کا ہے۔ اس کو ہم سادہ موافقتوں کا ایک سلسلہ کہہ سکتے ہیں۔ تجھے کرنا اس کا دوسرا درجہ ہے۔ اس درجہ کی ابتدا میں بچہ ایک حرف کو پہچاننے کی یہ نسبت ایک ایک جزو کے لفظ کو پہچاننے میں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک جزئی لفظ اس وقت تک دو یا تین حروف کا مجموعہ ہی سمجھا جاتا ہے لیکن کچھ مشق کے بعد ایک چھوٹا سا لفظ ایک وحدت کی صورت میں پہچان لیا جاتا ہے۔ اب اس کے پہچاننے میں اتنا ہی وقت صرف ہوتا ہے یا اس سے بھی کم، جتنا کہ ایک حرف کو پہچاننے کے لئے درکار ہوتا ہے۔ لیکن تین یا چار اجزاء کے حروف سننے اب بھی بچے کرنے پڑتے ہیں۔ لیکن جب زیادہ روانی پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ ایک باسنی عبارت (جس کے الفاظ لمبے لیکن بلحاظ تعداد کم ہوں) باسنی تیزمی کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہے نسبت اس عبارت کے جو بلحاظ طول اس عبارت کے مساوی ہے،

لے و بحیو باب دوم بند ۱۲ (منصف) لے یعنی یہ کہ پڑھنے میں (دک کے کہیں میں) خود جوشیت کل پہچانے جائیں (منصف)

لیکن جس کے الفاظ سب ایک جزو کے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب
 جس وحدت کی طرف توجہ کی جاتی ہے وہ الفاظ ہوتے ہیں نہ اجزاء الفاظ۔
 اس عمل کے سب سے آخری درجہ میں عسام خیال تو یہ ہے کہ ہم
 آنکھوں کی تقریباً مسلسل حرکت کو استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہر ایک
 جزو یا ہر ایک لفظ باری باری نگاہ کے سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ خیال
 واقعہ کے خلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم ایک پوری مبلووعہ سطر پر آنکھوں
 کے تین یا چار جماؤ سے حاوی ہو جاتے ہیں اور ان کا درمیانی وقفہ
 اس قدر کم ہوتا ہے کہ ہم ہر ایک جزو کو فرداً فرداً پہچان نہیں سکتے۔ لیکن
 اگر ہر جزو کو فرداً فرداً پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً مہمل الفساد
 میں، تو نہ صرف یہ کہ ہم کو ان وقفوں کو لمبا کرنا پڑتا ہے بلکہ آنکھوں کی
 حرکت کی دست کو بھی جھوٹا کرنا پڑتا ہے۔ تاہم ساحت نظر کے مرکز، اور
 اس لئے واضح ادراک میں سطر کا حصہ دونوں صورتوں میں مساوی
 ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ با معنی عبارت پڑھنے میں آنکھ کے سامنے
 جو حصہ ہوتا ہے اس میں وہ الفاظ بھی شامل ہوتے ہیں جو واضح روایت
 کے مرکز سے خارج ہیں جس طرح شروع شروع میں حروف واحد شکل
 بنتے ہیں، اسی طرح اب آخر میں بہت سے اجزایا الفاظ اپنی عام شکل
 یا چند نمایاں خصوصیات کی وجہ سے واحد کل بن جاتے ہیں۔ حقیقت یہ
 ہے کہ ایک باسنی اور مربوط عبارت میں اس طرح کا مناسب مسلم
 ممکن ہوتا ہے اس وقت جب آنکھ سے اس کا فاصلہ صحیح وضاحت و تبیین
 کی حدود سے متجاوز ہو۔ لیکن قرائت کی معمولی وسعت میں جب اس
 وسعت کا کم از کم ایک حصہ وضاحت مرنی ہوتا ہے جس کو آنکھ کی ایک
 حرکت احاطہ کرتی ہے، تو زیادہ پڑھا جاتا ہے اور آسانی سے پڑھا جاتا
 ہے۔ اس صورت میں میدان بصارت میں حاشیہ کا حصہ بالعموم
 نقطہ ارمکاز کے دائیں طرف ہوتا ہے (لیکن انگریزی ہندی وغیرہ پڑھنے
 میں اور اردو فارسی عربی وغیرہ پڑھنے میں یہ بائیں طرف ہوگا۔ مترجم)

اس سے دست فہم کی توسیع میں گزشتہ سیاق عبارت کے اثر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

بجہ جب پڑھنا سیکھنا شروع کرتا ہے، تو پہلے پہلے وہ ہر لفظ کو جزواً جزواً اور باوازیبند پڑھتا ہے لیکن زبان نئے نکلا ہوا جزو اور مسسوع جزو پہلے ہی ایک مرکب کی صورت میں مل چکے ہوتے ہیں۔ اس بجہ کا نیا کام صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس کل کو اس کی بصری علامت کے ساتھ متلازم کر دے۔ شروع کی طرح اجزاء کے سلسلہ کا تلفظ اور ان کی سماعت دونوں اب بھی ایک زانی سلسلہ ہی رہتا ہے۔ لیکن بھارت کو یہاں بھی حرکت اور سماعت پر وہی فوقیت حاصل رہتی ہے جو اس کو ہر جگہ حرکت اور لمس پر ہوتی ہے۔ یہ بہت سے اجزاء پر پاک وقت حاد می ہو سکتی ہے، اگرچہ سننے، یا بولنے میں یہ اجزاء فرداً فرداً آتے ہیں۔ شروع شروع میں تو یہ فوقیت بہت زیادہ اہم نہیں ہوتی۔ لیکن آخر میں چل کر ہم بولنے، بلکہ سننے سے بھی زیادہ تیز پڑھ سکتے ہیں۔ اس بات کی شہادت موجود ہے، (اگرچہ یہ شہادت کافی نہیں) کہ تیز پڑھنے والے اپنا کام نہ صرف کم وقت میں کرتے ہیں، بلکہ بہتر بھی کرتے ہیں۔ ست پڑھنے والوں کی نسبت پڑھی ہوئی چیز کے زیادہ سنوں کو اپنے دماغوں میں محفوظ کر سکتے ہیں۔ یہ کچھ تعجب خیز نہیں، اس لئے کہ انہوں نے توجہ کو بہت زیادہ جمایا ہے اور چونکہ ذہن زیادہ ہیں اس وجہ سے ست پڑھنے والوں کے مقابلے میں انہوں نے ”ترکیب“ بہتر کی ہے۔ آگے پڑھنے سے قبل یہ بیان کرونا مناسب ہو گا، کہ جو چیز ”باطنی شکلم“ کہلاتی ہے، اس میں تجلیہ فطری کی تین بڑی بڑی قسمیں ہوتی ہیں، یعنی حراکی، سمعی اور بصری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ یا تو ”ذہنا“ بولے جاتے ہیں، یا سنے

جاتے ہیں یا دیکھ جاتے ہیں۔ جاہل مطلق کے لئے ظاہر ہے کہ بصری
قسم کا باطنی تکلم ناممکن ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں باہموم
غائب ہوتا ہے۔ اس کی وجہ محض یہ نہیں کہ ان افراد یا اس تمام قوم
نے پڑھنے سے قبل تکلم پر قدرت حاصل کی تھی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے
کہ وہ بولتے زیادہ ہیں اور پڑھتے کم ہیں۔ حرکی اور سمعی قسمیں باہموم مختلط
ہوتی ہیں اور بچوں اور سببہ جاہل لوگوں کے پڑھنے میں حرکی قسم کے
مخیلہ کا غلبہ بالخصوص نمایاں ہوتا ہے کیونکہ پڑھنے میں یہ لوگ یا تو ادبھی
آواز نکالتے ہیں یا اپنے آلت تکلم کو آواز نکالے بغیر حرکت دیتے ہیں۔
لیکن تربیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خصوصیت غائب ہوتی جاتی ہے۔
تربیت یافتہ اور متہذبن اشخاص میں حسد ہی ایسے طیس گئے جو صرف بصری
قسم یا بصری حرکی مخلوط قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

پھر یہ بھی سمجھ خلاف قیاس معلوم نہیں ہوتا کہ جس طرح اکثر
پڑھنے سے بصری قسم کا لفظی مخیلہ غالب ہو جاتا ہے اسی طرح بعض لوگوں
میں سماعت اور تلفظ دونوں کم دیکھیں مصمم پڑ جائیں اور صرف بصری لفظ
غالب رہے۔ جو مختصر سی تحقیق کی گئی ہے اس سے اس قیاس کی
تائید ہوتی ہے یعنی کہ مستقبل میں سب سے زیادہ تیز پڑھنے والے ہوتے
ہیں۔ اسی طریقہ سے ترکیب و تخیل کی کمال ترین قسم حاصل کی جاسکتی
ہے۔ جو فائدہ تمام اشیاء پر مادی ہونے میں ہم کو بصارت سے
پہنچاتا ہے وہی فکر پر بحیثیت مجموعی غور کرنے میں اس سے
پہنچتا ہے جب یہ فکر علامات کی صورت میں چشم باطن کے سامنے
آتا ہے۔ یہی شاید راز ہے جسکے اس قول کا کہ لکھنا انسان
کو ضرور سناٹا ہے کیونکہ اپنے خیالات کو کاغذ پر لکھنے میں ہم

اصداۃ قدیم تلازمات پر جدید تلازمات کی نسبت زیادہ اثر کرتا ہے
 فرض کیا جاسکتا ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت زیادہ یکساں تھی، اور
 اوسطاً جدید تلازمات قوت کی نسبت زیادہ تھی۔ اسی وجہ سے تلازمات
 میں سے کوئی تلازم بھی دلہیز سے بہت زیادہ نیچے نہ تھا، لیکن یہ دلہیز
 کے اوپر نہ تھے، اور اگر تھے تو صرف چند۔ اس کے برخلاف جدید
 تلازمات میں سے زیادہ دلہیز سے اوپر ہو سکتے تھے، لیکن اکثر بالکل
 ساقط ہو چکے تھے۔ اگر اعتبار کئے دوران میں معمول چند کامیابیوں کو
 اپنا بنانے کی کوشش کرے اور باقیوں کو پس پشت ڈال دے، تو
 موخر الذکر حالت کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ لیکن ان اختبارات میں
 بہت احتیاط کی گئی تھی، کہ ان کی غایت اس طرح قوت نہ ہو جائے
 پھر اس بات کی بھی کافی شہادت ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت
 میں یکسانی کی فرعونہ زیادتی فی الواقع اصول نہیں۔ لہذا اب
 ہمارے لئے صرف یہ قیاس باقی رہ جاتا ہے کہ یہ فرق اثر ہے
 شمع شوری عمل موافقت کا، اور یہ عمل موافقت اس عصبی نشوونما
 کا نفسی پہلو ہے جس کو پروفیسر جیمس نے یہ کہہ کر بیان کیا ہے کہ "ہر
 پہ چلتا ہم غریبوں میں سیکھتے ہیں" اور تیرنا سر دیوں میں۔ اکثر ہوتا ہے کہ
 ہم ایسے روابط کو معلوم کر لیتے ہیں جن کو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ بہت
 ممکن ہے کہ طریق ہدف زنی سے آرایش کئے بعد جو کمی ایک تلازم
 کی "قوت" میں ظاہر ہوئی ہے اس کے مقابلے میں اتنی ہی زیادتی
 ترقی یافتہ موافقت میں ہوتی ہو۔ بیج جب پھٹتا ہے تو اس میں
 مخفی توانائی کم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تلافی جزاوتنے کی نشوونما میں
 ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت کی تعمیل میں ہی اسی طرح
 کے تعلقات پائے جائیں اس کے برخلاف اولی ماضی مثال کی حد تک ہم اس چیز کو دہرا سکتے
 ہیں جس کی ہم بہت زیادہ عرصہ کے بعد ساخت بھی نہیں کر سکتے۔ لہذا ہم نتیجہ
 نکالتے ہیں کہ بجائے معلوم ہوتے ہیں کہ تلازم کی قوت کا یہ تخیل ہمیں اس کو

سچی 'ای' میو لہو اور اس کے ہمارے اس قدر کثرت سے استعمال کرتے
 ہیں ابھی اور زیادہ تحلیل کا محتاج ہے۔ ان کے طریقوں سے جو
 دو اجزاء روشنی میں آتے ہیں وہ اس فرق کی تائید میں معلوم ہوتے ہیں
 جو ہم نے ارتساات اور آزاد تصورات میں بیان کیا ہے۔ ان ہی سے
 مجموعی اعادے پر منتشر و متفرق اعادے کی اور رٹنے پر "بہمہ کر پٹھے"
 کی فوقیت ہماری سمجھ میں آتی ہے۔

باب دوم

حیثیت

تمہید

(۱) وقوف کے ابتدائی واقعات کی جو تحقیق کہ اس تصنیف کے خاکے میں تجویز ہوئی تھی، وہ یہاں ختم ہوئی ہے یہاں جن نمایاں اسباب نے کام کیا ہے وہ وہ تھے جن کو اس حیثیت کی تشکیل سے تعلق تھا جسے مثالی آلہ کہا جاسکتا ہے۔ فکر کے اعلیٰ اہتمام کی بحث میں ہم کو ارادہ کی فعلیت پر اور زیادہ غائر نظر ڈالنی پڑے گی، یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ فعلیت اور اک اور مثل کے ادنیٰ اعمال کے لئے بھی لازمی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم کو اعلیٰ عقلی اعمال کی تکمیل میں زبان کی کار فرمائی پر بھی غور کرنا پڑے گا بلکہ ان مسائل کو شروع کرنے سے قبل بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کے تاثری اور طلبی اجزاء کی سادہ صورتوں پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس طرح ذہن کی اس حالت کا بیان مکمل ہو جائے گا جب یہ فہم یا استدلال سے نچلے درجوں پر ہوتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حیات نفسی نمایاں طور پر وصول کرنے والے، اور نمایاں طور پر عقل کرنے والے شعور کے مسلسل تبادلے پر مشتمل ہوتی ہے۔ شروع شروع میں تجربہ احساس اور حرکت کے محض تعامل کے ہم مسمیٰ ہوتا ہے۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں کہ وصول کرنے والے، یا

دقونی، پہلو میں اور اک پر مثل کا اضافہ ہوتا ہے، اور فعلی پہلو میں آلات حس اور عضلات کی ادراکی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط پر فکر، شاعرانہ تخیل و غیرہ یعنی مثلی سلسلوں کی ارادی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسی اعلیٰ سطح پر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وصول کرنے والے شعور کی کوئی ایک صورت ہم کو فعلی شعور کی کسی صورت کی طرف لے جائے۔ چنانچہ احساسِ فعل (محکوم معنوں میں) کی طرف مودمی ہونے کے بجائے فکر کی طرف مودمی ہو سکتا ہے اور اسی طرح تصورات و امثال احساسات سے طلحہ ہو کر، فعل کی طرف لے جاسکتے ہیں، نہ کہ فکر کی طرف لیکن اس سے بھی زیادہ ایک اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ یعنی صرف یہی ممکن نہیں کہ احساسات یا تصورات ہی جہانی یا ذہنی حرکات کی طرف لے جائیں، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حرکات (یہ ذہنی ہوں یا جہانی) بصورتِ احضارات کسی قسم کی اور حرکات کو متعین کریں۔ اس لحاظ سے حرکات و افکار، منفرد یا سہ اپنے احساسی اور مثلی لواحق کے شعور کے وصول کرنے والے پہلو سے متعلق سمجھے جاسکتے ہیں۔ ان شرائط کے تحت مذکورہ بالا تقسیم واضح بنتی ہے کہ وصولی حالات حسیت کے راستے سے فعلی حالات کی طرف مودمی ہوتے ہیں، اور یہ کہ وہ وصولی حالات جو نہ خوشگوار ہوتے ہیں، نہ ناخوشگوار، کوئی جوابی فعل پیدا ہی نہیں کرتے۔

لیکن یہاں شروع ہی میں ہم کو اس اعتراض کا جواب دے دینا چاہئے کہ بعض احضارات، جو بذاتِ خود بالکل اور خالصتہً بے ہمہ معلوم ہوتے ہیں، بہت شدید و قوی فعل کا باعث ہوتے ہیں، اور بعض اوقات یہ فعل سب سے زیادہ متعین ہوتا ہے۔ اس کے دو جوابات ہو سکتے ہیں۔ اول۔ حیات نفسی کی اعلیٰ سطحات پر بعض احضارات جو بذاتِ خود

بے ہوش ہوتے ہیں، بالواسطہ طور پر دلچسپ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ان حضرات کی علامات، یا ذرائع ہوتے ہیں، جو بلا واسطہ طور پر دلچسپ ہیں۔ لہذا اس وقت ہمارا یہ تسلیم کر لینا کافی ہے، کہ اس طرح کے تمام بے ہوش حضرات بے اثر صرف اس وقت تک رہتے ہیں، جب تک کہ یہ کسی لائق خواہش غایت کے تحقق میں آسانی پیدا کرنے کا آلہ نہیں بنتے۔ دوم، حرکات کی ایک بڑی جماعت یعنی وہ جسے احساسی حرکی، یا تصویری حرکی، کہا جاتا ہے، ان حضرات کا نتیجہ ہوتی ہے، جو نہ لذت آفریں ہوتے ہیں، نہ الم، نہ تنگدلی، لیکن ان کو ہم اس وقت اصول موضوعی انتخاب کی ظاہری استثناء سمجھ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ایک اور اہم نفسیاتی اصول کی مثالوں کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔ اس اصول کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں، لیکن اس پر تفصیلی بحث عنقریب ہوگی۔ یہ اصول یہ ہے، کہ ارادی افعال، اور خصوصاً وہ، جو یا تو محض دفع مضرت کرتے ہیں، یا لذت آفریں افعال میں مدد ہوتے ہیں، فرد میں عادت اور قوم میں توارث کے زیر اثر، آخر کار، ثانوی طور پر قسری افعال بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس قسم کی سیکانگی، یا جلی، مہارتیں خوشگوار، یا تشفی بخش، تجربات کے حصول کے لئے موجودہ توانائی کے موثر استعمال کو ممکن بناتی ہیں اور جب پرانی دھچکیاں ان کی جگہ لے لیتی ہیں، تو یہ درختوں کی نشو و نما کے پرانے طبقوں کی طرح، فریہ ترقی کی بنابن جاتی ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ فرض کافی ہے، کہ اس طرح کی تمام حرکات دراصل حسیت کا نتیجہ تھیں، اور یہ یقینی ہے کہ ان میں بعض اسی کا نتیجہ ہیں۔

حسیت کی علتوں کی تحقیق

(۲) نفس اس حسیت کے متعلق، جو ان احساسی اور حرکی حضرات

کے درمیان مائل ہوتی ہے، بہت زیادہ کھنسنے کی ضرورت نہیں۔ بڑی بڑی باتوں پر اس سے قبل ہی زور دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ نفس حیت ایک احضار نہیں، بلکہ ایک خالصہ موضوعی حالت ہے، اور یہ کہ یہ وصولی شعور میں تغیر کا منسلک بھی ہے، اور حرکی شعور میں تغیر کی علت بھی۔ اسی وجہ سے اس کو ان حرکات (پیشلی ہوں یا عضلی) کے ساتھ غلط ملط کیا جاتا ہے، جو اس کا منظر ہیں، اور ان احساسات، یا تصورات کے ساتھ گڑبڑ کیا جاتا ہے، جو اس کا سبب ہیں حیت، بحیثیت حیت، ”ہونے“ کی حالت ہے، نہ کہ بلا واسطہ علم کی۔ جو کچھ علم سم کو اس کے متعلق ہے، وہ احضارات میں اس کے مقدمات، یا اس کے اکیائات کی وجہ سے ہے۔ پھر بھی یہ مقدمات اور تالیات اس مجموعی تجربے میں بہت بڑا فرق پیدا کرتے ہیں، جس کا وہ حصہ ہوتے ہیں۔ لہذا جب وہ حسیات جو ان کے سے حاصل ہوتی ہے، نفسیاتی لحاظ سے ان تجربات کی سب سے زیادہ دیکھ، یا اہم خصوصیت ہوتی ہے، تو ان کو مختصر احصیت کہنا، اور ان کو احساسی، اجالی، عقلی، اخلاقی، وغیرہ قسموں میں تقسیم کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن صرف اس وجہ سے ہم کو یہ دھبونا چاہیئے، یا اس سے انکار کرنا چاہیئے، کہ خالص حیت تمام تجربے میں ایک نظر آخری عنصر ہے۔

اب چونکہ یہ خالص حیت لذت و الم و دو اطراف کے درمیان پہلی ہوتی ہے، لہذا طبعاً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا حیت کے علی اور اس کے مظاہر و معلومات میں بھی اسی طرح کا کوئی تقابل پایا جاتا ہے؟ پہلے سوال کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ جن احضارات، یا ”احوال ذہن“ کو ہم علی الترتیب پسند اور ناپسند کرتے ہیں، ان کے مخصوص اور مستقل فروق اگر ہیں، تو کیا ہیں؟ یا مختلف مراتب حیت (مثلاً

حسائی، جمالی، عقلی، فعلی) کو ملحوظ رکھ کر اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے،
کہ کیا کوئی چیز ایسی ہے جس کا ہم ہر لذت آفریں احضار کے لئے
اقرار اور ہر الم انگیز احضار کے لئے انکار کر سکتے ہیں، اور بالعکس؟ یہ
ظاہر ہے کہ کم از کم ان حضرات میں جن پر معروفہ، یا منفرد، غور
کیا جاتا ہے، اس قسم کے مشترک خواص نہیں پائے جاتے۔ یہ مشترک خواص
اگر کہیں ملتے ہیں، تو ذات شاعر کے کسی تعلق یعنی خود واقعہ احضار میں۔

لیکن لذات و الم کے متعلق ایک حقیقت نفس الامری ایسی ہے،
جو ہماری اس تحقیق کے جواب کی صورت میں پیش کی جاسکتی ہے اور اکثر اس
اسی صورت میں پیش بھی کیا گیا ہے۔ ہمارا مطلب اس حقیقت سے ہے
کہ ہر وہ چیز جو لذت آفریں ہوتی ہے مہلک حیات ہوتی ہے
اور ہر وہ چیز جو الم انگیز ہوتی ہے، نخل و مہلک حیات ہوا کرتی ہے۔
اس کو قانون بقا، اذات کہا گیا ہے۔ اس قانون کے تمام ظاہری
استثنائات کی اسی قانون کے مطابق توجیہ ہو سکتی ہے اور اس طرح
اس قانون کی جو بری صداقت غیر مشتبہ ہی رہ جاتی ہے۔ لیکن اس
قانون کا عکس ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہ صورت تو خصوصاً واقع ہوتی ہے، کہ
اکثر مہلک حیات اشیا باطل الم انگیز نہیں ہوتیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم ان
کی اس طاقت خیر سے واقف نہ ہوں۔ بہر کیف یہ قانون اس قدر غامض ہے
کہ اسے خالصہ نفسیاتی اصول کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے
علاوہ جس صورت میں کہ یہ اکثر بیان کیا جاتا ہے، اور جس قسم کی مثالیں
اس کی دی جاتی ہیں، وہ ایسی باتوں سے تعلق رکھتی ہیں، جو ماہر نفسیات
کے دائرہ اثر سے خارج ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ معلوم کرنے کی
ضرورت نہیں کہ کڑواہٹ مثلاً کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے، اور کسی اشتہا
میں سیری کیوں خوشگوار ہوتی ہے۔ ہم کو دریافت یہ کرنا ہے کہ تمام

الم انکسر احضارات میں کون کون سی ایسی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جو لذت آفرین احضارات میں غائب ہوتی ہیں، اور جن کی جگہ لذت آفرین احضارات میں متخالف و متضاد خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ حیاتیاتی نقطہ نظر سے یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ شہوانی اور والدینی محبت نوع کی بقا و دوام کی علت غائی ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ بحیثیت نوجوانیت ان میں کون سی مشترک خاصیت ہوتی ہے حیاتیاتی نقطہ نظر سے تو برعکس میں قواء کا اضمحلال اور ایک فرد کی موت کو قوم کے لئے مفید ثابت کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کو فرد کے لئے مفید کہنا مضحکہ خیز ہوگا۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں نقاط نظر اس قدر مختلف و متضاد ہیں۔ جس پسند کی ہم کو تلاش ہے وہ اگرچہ ایک تقسیم ہے، تاہم اس کا اشارہ ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جو قوم یا حیات کے تصور کے مقابلہ میں زیادہ ٹھوس ہے۔ اس میں ہم کو ایک لمحہ شعور سے گزر کر ان نہائی واقعات تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی جن پر قوم یا حیات کے تصورات ولادت کرتے ہیں۔ حیات موجود و صورت حالات پر شاہد ہوا کرتی ہے، لیکن مستقبل کے متعلق پیش گوئی نہیں کرتی۔

اس قسم کی عام تحقیق میں اگر لذت آفرین و الم انکسر کی قسم کا تفصیلی مساہلہ ملے گا، تو اب بھی ہوتا، تب بھی غیر ضروری تھا۔ بہترین طرز عمل یہ ہے کہ شروع ہی میں ان مثالوں کو گنوا دیا جائے، جو خاص طور پر تحقیق طلب ہیں۔ حیثیت (الف) انفرادی احساسات یا حرکات سے پیدا ہونے والی ہے، یا یہ (ب) کل یا جز، ا، الن ابتدائی احضارات کے مجموعات سے معین ہو سکتی ہے۔ اس کو اوئی جمالی حیثیت کہا جاتا ہے۔ اس طرح ان ابتدائی احضارات میں زیادہ مادی علت یا بنا ہوتی ہے۔ ان نتائج حیثیت کے استحضار میں کوئی اہم پسند نہیں ہوتی، چنانچہ ایک چمکدار رنگ یا ایک کڑوے ذائقہ کے خیال میں اس قدر وضاحت یا شدت نہیں ہوتی کہ حیثیت پیدا ہو جائے۔ اس کے

برخلاف آوازوں یا رنگوں کی مناسب ترتیب کا استحضار موجب حیات ہونے کے لحاظ سے اس ترتیب کے احضار سے مختلف نہیں ہوتا۔ جب ہم زیادہ بچیدہ اور زیادہ استحضاری، یا بقول اسپینس بار استحضاری، تصورات کے درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں تب پھر ہم حیات کی مادی اور موری بنائیں تمیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ موخر الذکر کی طرف (ج) عقلی اور (ح) اعلیٰ جمالی حیات منسوب کی جاسکتی ہیں، اور مقدم الذکر کی طرف (کا) ابھومی، اخوانی اور مذہبی حیات۔ حیات کی ایک مخصوص صنف ایسی ہے جس کو مذکورہ بالا حیات سے تمیز کرنے کے لئے منسلک کہنا چاہئے، کیونکہ یہ حیات کی یاد، یا ان کی توجہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن یہ فی الواقع موخر الذکر صنف حیات میں زیادہ شامل ہوا کرتی ہیں۔ امید خوف، تاسف ان حیات کی مثالیں ہیں۔ اب ہم ان تمام مختلف "حیات" میں خالص حیات کی سب سے معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) ایک حرکت یا ایک احساس کی شدت اور کیفیت، بقا اور کثرت وقوع کو اس حبت سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ بہتر ہو گا کہ ہم کچھ دیر کے لئے آخری دو اوصاف کو نظر انداز کر دیں ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد مندرجہ ذیل باتیں قابل محاط ہیں۔ (۱) معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حرکات کی خوشگوار سی اور خوشگوار سی ان کی شدت ایسی اس کوشش پر موقوف ہوتی ہے جو ان کے صادر کرنے کے وقت کرنی پڑتی ہے، اس طرح کہ کوشش کی ایک خاص مقدار لذت آفرین ہوتی ہے اور اس مقدار سے زیادہ مقدار الم ایگسز (۲) روشنی اور آواز کے بعض سادہ احساسات خوشگوار ہوتے ہیں بشرطیکہ یہ بہت شدید نہ ہوں۔ ان کی خوشگوار سی ان کی شدت

کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے اور اس حد پر پہنچنے کے بعد یہ حیات بے حرکت بدل کر ناخوشگوار، بلکہ الم انگیز ہو جاتی ہے۔ بعض احساسات خواہ یہ کسی قدر حقیقی ہی کیوں نہ ہوں، مثلاً کڑواہٹ، طبعاً، یعنی اکثر حیوانات کے لئے، ناگوار ہوتے ہیں، اگرچہ ہم کو یہ انا پڑتا ہے کہ ہم معتدل کڑواہٹ کو پسند کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ بہر صورت یہ احساسات اگر بہت شدید ہوتے ہیں، تو تنفر کی غیر مشتبہ علامات ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے خلاف مٹھاس کسی قدر شدید کیوں نہ ہو، ایک صحیح و سالم کامدہن کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، اگرچہ یہ بھی کچھ دیر کے بعد ناگوار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف وہ مخصوص احساس جسے "احساسی درد" کہتے ہیں، ہمیشہ ناگوار حیات یا دردناک تاثری درد کو پیدا نہیں کیا کرتا۔ لیکن جب یہ ہلکا ہلکا ہوتا ہے تو اسے "جبراً" کہتے ہیں اور یہ خوشگوار محسوس ہوتا ہے۔ لہذا (۳) حیات پر بعض کیفیات کا اثر شدت کے تغیر کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ لیکن بعض کیفیات کا اثر خوشگوار یا ناخوشگوار ہی رہتا ہے، یعنی حیات پر ان کیفیات کی شدت کے تغیر کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کوئی احساس یا حرکت ایک دفعہ الم انگیز ہو جائے، تو پھر اس کی الم انگیزی شدت کسی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے اور اس زیادتی کی کوئی حد بھی مقرر نہیں۔

مذکورہ بالا قسم کی مختلف صورتوں میں جن کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت نہیں، کا مقابلہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے، کہ (۱) اگر حیات احضار کی شدت سے متین ہوتی ہے تو خوشگوار اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ توجہ اس احضار کے ساتھ

ملے غالباً بحیثیت بسیا احساسات کے بلکہ خصوصی اضطرابات کی وجہ سے (مصنف)

۱۷ جو حیوانات کہ کڑے درختوں کو خوراک بناتے ہیں ان میں یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ کڑواہٹ کی پسندیدگی خلق ہوتی ہے۔ وہ اپنی خوراک پسند کرتے ہیں اگرچہ یہ کڑوی ہوتی ہے نہ یہ کہ جیسا کہ ہم خیال کرنے کی طرف اہل ہونچے بدن کو بڑھی محسوس ہوتی ہے لیکن اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ (مصنف)

موافق یا مضبوط کی جاسکتی ہے اور جب یہ شدت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ یہ موافقت و مضبوط ناممکن ہو جاتا ہے، تو ناخوشگوار سی پیدا ہو جاتی ہے (۲) جن مثالوں میں کہ شدت کے کم رہنے کے باوجود بعض احساسات بالکل خوشگوار اور بعض بالکل ناخوشگوار ہوتے ہیں، بالفاظ دیگر جن مثالوں میں کہ حسیت کی تبیین احضار کی کیفیت سے ہوتی ہے، ان میں لذت آفرین احساسات یا تو (الف) مخصوص معنوی احساسات کو دہلے، یا ان کی شدت کو خوشگوار طور پر زیادہ کرتے ہیں یا (ب) میدانِ شعور کو سکڑ دیتے ہیں۔

ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کہا جاسکتا ہے، کہ بذات خود ہر ایک بسیط احساس یا حرکت خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ توجہ ممکن ہو، جو اس کی شدت کے لئے مناسب ہے۔ زندگی کے قدیم ترین اور سادہ ترین پہلوؤں میں جہاں احضاری سلسلہ بہت کم متفرق ہوتا ہے، یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ احضار کی شدت کا اختلاف کیفیت کے تغیرات پر غالب ہوتا ہے، اور اسی حد تک حسیت موخر الذکر کی نسبت مقدم الذکر سے زیادہ متعین ہوتی ہے۔ اب چونکہ شدت پر یہ انحصار غیب سے متغیر ہوتا ہے، لہذا یہ فرض کرنے کی کوئی ناہنجی نہیں، کہ کسی ابتدائی احضار کی کیفیت بذات خود ناگوار ہوگی، اگر اس کی شدت بہت زیادہ نہ ہو۔ کراواہٹ، طحاس وغیرہ کے لذتی اثرات میں مذکورہ بالا تغیرات سے تو بلکہ اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح ہم دوسری بات پر پہنچ جاتے ہیں، اور یہ تفصیلی تشریح کی محتاج ہے۔

(الف) اس بات پر بحث کرنے کے لئے ہم کو سب سے پہلے اپنے احضارات کے تسلسل اور خصوصاً "عام احساس" یا بقول بعض جسمی شعور کے وجود کو ذہن میں لانا پڑتا ہے، قبل ازیں کے کہ یہ کیفیات مندر احضارات اس مشترک بنا سے متفرق ہوں، ان میں سے کوئی ایک، اس شدت کے بغیر جو حسیت کو بلا واسطہ متاثر کرنے کے لئے

درکار ہوتی ہے اس حیت کو ان عضوی احساسات یا ان نام نہاد حیثیت حسیہ کے واسطے سے متغیر کر سکتا ہے جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں جسی شعور کے ان تغیرات کے عضویاتِ مطلوبات زیادہ تر اضطرابی حرکات یا ان حرکات کے متبادلات ہوتے ہیں۔ دورانِ خون یا تنفس یا اعمالِ جمع و فرق کے تغیرات ان عضویاتِ مستلزمات کی مثالیں ہیں۔ یہ حرکات نفسیاتی نقطہ نظر سے حرکات نہیں رہتیں اور انہیں سجا طور پر حضرات کی احساسی قسم سے متعلق فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے کہ دراصل صورتِ حالات اس کے برعکس ہو۔ اب اس وقت ہمارے لئے یہ عضوی اضطرابات اس مخصوص احساس کا حصہ معلوم ہوئے ہیں جس کی وہ حیثیت حسی ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ وہ اس وقت بھی پائے جاتے ہیں جب یہ احساس بلحاظ شدت معتدل سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ شروع شروع میں وہ مخصوص کیفیات جواب اس وقت قلیل ترین شدت پر بھی ناگوار ہوتی ہیں، اکثر بہت زیادہ شدت کے ساتھ حاضر ہوتی ہوں اور اس وجہ سے ناخوشگوار ہوتی ہوں۔ جو اضطرابات کہ اس وقت ان سے تعلق رکھتے ہیں

۱۔ Feeling-tone اس بہم کہشتہ اصطلاح کو ہم ہر بار فی سموں میں استعمال کر رہے ہیں اور اس سے ایک معنوی چیز مراد رہے ہیں جسیت کی علت ہے دکا اس سے پیدا ہونے والی نفس حسی (دیکھو کتاب ذرا، باب دوم، بند ۲) (مصنف)

۲۔ metabolic processes

۳۔ شہ تنفس اور دورانِ خون کے اعمال میں جو دونوں ہمارے لئے طبعا قسری ہیں اور سو خال ذکر ہمارے قابو سے باہر ہے۔ تاہم ورزش کرنے میں ہم ان دونوں کی مدد کرتے ہیں جن حیوانات کے اجسام میں کہ ابھی بہت زیادہ منظم نہیں ہوئی، ان کے لئے یہ ارادی وسائل بہت زیادہ ناگزیر ہوتے ہیں جس شخص نے ایک زندہ پسو کے اندر ذرات کی حرکات اور ایک زندہ میٹڈک کے پتوں میں خون کے حیاتیات کی حرکات کو خوردبین کے نیچے دیکھا ہے اس کو اس بیان کے سمجھنے میں وقت نہ ہوگی (مصنف)

۴۔ جوادنی عضوئے اپنی خوراک براہ راست جلد سے جذب کرتے ہیں، ان میں اگر کوئی کرکٹ یا پانی جلد

وہ اس وقت نفسیاتی نقطہ نظر سے اس ناگوار ہی کے مظاہر ہوں۔ بہر حال احاسات زیر بحث کے ابتدائی اثرات کی تلاش اور تواریث کی کاغذکاری یا ان اثرات کے عضوی لوازم یا حیثیت حسی کو قطعاً صحیحاً سمجھنا ہے ان کا حصہ تسلیم کرنے سے انکار بڑا ہتہ نامناسب ہے بلکہ موخر الذکر راستہ تیار شدہ اور عنایتاً قابل ترجیح ہے۔ حیثیت کے فوری اثرات کی حیثیت سے عضوی اعمال شاید کبھی کبھی کسی تاثری حالت سے بالکلیہ متفقہ نہیں ہوتے۔ یہ اس کے قدیم ترین مظاہر ہوئے ہیں۔ لیکن مخصوص احاسات کی حیثیت حسی کے لحاظ سے ان کو حست کی غلطوں میں شمار کرنا چاہئے ان کی اصلیت کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال اہم قائم کریں گے۔

(ب) اہم نے جو اس کو ادنیٰ و علیٰ میں تقسیم کیا ہے۔ اس تقسیم کا انحصار زیادہ تر اس دست پر ہوتا ہے جس میں ان کی مخصوص کیفیات محسوس

بقیہ حاشیہ عضو گزشتہ سے سب کرتا ہے تو فوراً بہت شدید اثرات پیدا ہوتے ہیں جن کا مقابلہ ”جھپٹنے“ سے کیا جاتا ہے۔ اس طرح قائم ہونے والے اضطرابات طبی انتخاب کی وجہ سے باقی رہ سکتے ہیں تاکہ اعلیٰ عضو کے اس پانی کی کمیت سے محفوظ رہیں۔ ان اعلیٰ عضویوں کی سلطات جاذبہ و علی ہوتی ہیں۔ آذوقہ ان عضویوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اس قسم کے سال پر دروہینس کے اعتبارات سے بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس نے کیفین (Caffeine) سٹرچم ذہین (Strychnine) وغیرہ زہروں کو پانی میں حل کر کے اس پانی میں جلی مچھلی (Jelly fish) کو چھوڑا تاکہ معلوم ہو سکے کہ ان زہروں کا اس مچھلی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ ان دیکھیں اعتبارات کی تفصیل کے لئے دیکھو اس کی کتاب

(Jelly-fish, Star-fish and Sea-Urchins) باب دوم (مصنف)

سہ ای وجہ سے فوک مان (volkmann) نے ان کے لئے اضطرابات احاسات کا نام تجویز

کیا ہے (مصنف)

لکھ دیکھو اگلا باب (مصنف)

عام حمایت سے متفرق ہوتی ہیں جس سے حیثیت حسی کو تعلق ہوتا ہے۔ جس طرح ہم ادنیٰ حواس کی طرف پڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح یہ تفرق زیادہ انایاں ہوتا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ادنیٰ حواس "نام نہاد" طبیعتی بنا، حیات سے زیادہ گہرا اور قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان حواس کے خالصتہ "وروس" اثرات ان وقت تجربہ میں آتے ہیں جب اعلیٰ حواس کے یہ اثرات محسوس بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ ادنیٰ حواس کے یہ اثرات اعلیٰ حواس کے ان اثرات کے مقابلہ میں زیادہ شدید اور اہم بھی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جن معنوس میں کہ حیثیت حسی کو بیاں اشتہال کیا جا رہا ہے ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد ادنیٰ حواس کی مخصوص کیفیات نتائج حیات نہیں رہتیں، لیکن اعلیٰ حواس کی کیفیات اب بھی اس صورت میں باقی رہتی ہیں۔ اعلیٰ حواس میں اتفاقی و عارضی مثلانات کے علاوہ، کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو سیرس، یا امثالہ کے ماٹل ہو، نہ کوئی ایسی چیز ملتی ہے جو ضعف مائعہ الم کے مقابل ہو۔ ایسے رنگ اور ایسی آوازیں تو موجود ہیں جو مسرور کرتے ہیں، لیکن جو کبھی ہم کو اکتاتے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عضوی اختیارات سے ان حیات کی توجیہ نہیں ہو سکتی، جو اعلیٰ حواس سے پیدا ہوتی ہیں کہ یہ اعلیٰ حواس اس طلبی تاکید سے محروم ہوتے ہیں جو ادنیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حیات میں پائی جاتی ہے لہٰذا ان سے فوجی "اشنہات" کی نشانی نہیں ہوتی، اور ان کے

لہٰذا یہی بنا ہے قدیم ادانوس عقیدہ کی جس کو ہیملٹن کے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ "ہلی حقیقی اور اگ اور اعلیٰ حقیقی احساس اگرچہ بالفوریت ایک دوسرے کو فرض کرتے ہیں تاہم ان میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی نسبت سکوس ہوا کرتی ہے جو حیات کی ماہیت کی تعریف کرنے میں اس کی گریز پائی اس بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔" (ضعف)

لہ Analgesia

لہ "Algedonic"

لہ اگرچہ یہ غائب ہو سکتی ہے (ضعف)

احساسات اگر بہت زیادہ شدید نہیں ہوتے تو کسی "جسمانی" درد کو پیدا نہیں کرتے۔ ان دونوں کے اثرات اس قدر مختلف ہیں کہ ورنٹل اس عقیدہ کو اختیار کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ "ان کو خوشگواہی اور ناخوشگواہی کے ایک ہی بعد میں محدود نہیں کیا جاسکتا" یقیناً نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات روزمرہ سنوں میں استعمال کی جائیں، اور ان سے اشتہا اور تنفر اور حست مراد لی جائے۔ لیکن نفسیاتی اصطلاحات کو عام اور روزمرہ دلائلوں سے پاک کر لینا چاہئے۔ ہمارے اصطلاحات لذت والہ، بھی اس کے بغیر تقریباً اسی قدر گمراہ کن ہوں گی۔ ورنٹل کے نزدیک حست ایک ذہنی ایجاد ثلاثہ مرکب ہے۔ اس کا خیال ہے۔ کہ اعلیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حیات مخلوق حیات ہوتی ہیں جن میں خوشگواہی ناخوشگواہی جزو ہمیشہ سب سے کم اہم اور بالکل غیر ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ طیف کا گرم سر اہجان انیسز اور فرحت زانو ہوتا ہے "سرد" سرائیچین منجش اور پڑمردگی پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی طرح اوسبھی سرس ہم کو مسرت کی طرف جاتی ہیں اور پبلی سرین سنجیدگی اور متانت اہل طرف باب ہم کو اس سے اس حد تک اتفاق ہے، کہ ہم بھی ایک عمدہ شریعت کی خوشگواہی اور کسٹریل کی خوراک کی ناخوشگواہی تسلیم کرتے ہیں لیکن ہماری بڑی بڑی اصطلاحات کے سنوں کو اس طرح محدود کرنا، کہ موخر الذکر صورتوں میں حست لذت والہ کے قدیم قانون سے خارج ہو جائے زیادتی ہوگی۔ یہ ایک قطعی فیصلہ ہے کہ خود ورنٹل صادر نہیں کر سکتا۔ یہ ایسا فیصلہ ہے جس کو نہ تو قبولیت عمامہ حاصل ہوئی ہے، نہ اعتباری تصدیق ہے۔

تاہم جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے ادنیٰ اور اعلیٰ حواس میں کثرت

لے ورنٹل سے اس نظریہ پر ورنٹل کے پڑنے ہمارے پرنسپل نے اس قدر غلامانہ تنقید کی ہے کہ اب ہم کو یہاں اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں رہی (مصنف)

اساس حسیّت کے بہت فرق ہے اور وونٹ نے اس فرق کی طرف
 توجہ مبذول کرائی ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں نفس احضار یا غلبہ
 ہوتا ہے یا ناغہ شکار۔ لیکن یہ فرق کیا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل
 ہے۔ سب سے پہلے تو ہر قسم کے ناراضی و اتفاقی متلازمات چھانٹ
 دئے جانے چاہئیں کیونکہ اگر ہم ان کے اثرات کو اپنی بحث میں شامل
 کریں گے تو پھر ہم حواس کی حدود سے باہر ہو جائیں گے لیکن روزمرہ
 زندگی میں اعلیٰ حواس کے لذات و آلام کے یہی غیر متغیر و مستقل لوازم
 تو ہیں جو وونٹ کو اس اقرار کا مجاز گردانتے ہیں کہ یہ خوش طبعی یا
 متانت کو پیدا کرتے ہیں۔ خورسندگی اور افسردگی محض حواس کے حکم کے
 مطابق مرغوب یا مکروہ نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف رنگوں اور سُرور
 کی زیادہ اور سرخ قابلیت جیسا کہ ہم سے۔ اس طرح ہم تخیل میں موسیقی
 طبعی متانت اور نقاشی سے اس طور پر لطف اندوز ہوتے ہیں کہ
 ذائقہ اور بوجہ کے لئے زیادہ مادی لذات سے نہیں ہو سکتے بلکہ اس میں
 شبہ نہیں ہو سکتا کہ اسی قابلیت جیسا کہ وجہ سے وہ اتفاقی متلازمات
 ممکن بنتے ہیں جو اعلیٰ حواس کے زیادہ جذبی اثرات میں اس قدر
 اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو صرف اس چیز تک محدود
 رکھیں جو حقیقی معنوں میں احاسی ہے اور بعض اعلیٰ حیوانات، بچوں
 اور وحشیوں پر مخصوص رنگوں اور آوازوں کے اثرات کو ملحوظ رکھیں
 تب ہم کو ان اثرات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کو وونٹ ہیجان انگیز
 اور نرم دلی انسان کہتا ہے۔ ان کو ہم نے ابھی مختصراً اس طرح بیان
 کیا تھا کہ یہ شعور کی توسیع کرتے ہیں یا اس کو سکڑ دیتے ہیں۔ یہ کہنا
 شاید موزوں تر ہوتا کہ یہ ”طبیعت“ کو ابھارتے ہیں یا اس کو نیست کرتے
 ہیں۔ یہاں ہم ادنیٰ حواس اور جسمانی اُزام یا تکلیف کی نسبت زیادہ موزوں

۱۔ دیکھو باب پنجم، بند ۱۔ (مصنف)

۲۔ دیکھو باب پنجم، بند ۲۔ (مصنف)

سطح پر ہیں یعنی ہم زیادہ بے ہنگمی اور کم "ماویٰ طریقہ" سے خوش یا ناخوش ہوتے ہیں۔ اگر ہم صرف حیوان ہوتے اور نباتات نہ ہوتے، بالفاظ دیگر اگر ہم کو اہل جمع و فرق سے کوئی تعلق نہ ہوتا، تب بھی ہم ہیرے کی چپک سے لطف اندوز ہوتے جس چیز سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں اور جس چیز کو ہم خرچ کرتے ہیں اس کو ہم محدود ممنوع میں "خوشگوار" یا مرغوب کہہ دیتے ہیں جس چیز سے ہم احساسی طور پر ناخوشوانی طور پر جالیاتی حیثیت سے، بلکہ جہانی حیثیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں اس کو ہم حسین، یا خوبصورت کہتے ہیں۔

لیکن اگر یہ احساسی حیات کی ان دو اصناف کی خصوصیات متمیز مختلف ہوتی ہیں تاہم ان کے درمیان کوئی متعین حد فاصل نہیں ہوتی جس شائد اور کچھ حد تک جس ذائقہ اس چیز سے کلی طور پر محروم نہیں ہوتیں جس کو بچے نے تقریباً جالیاتی اشارہ "کہا ہے" اب ہم ایک یاد والفاظ میں میدان شعور کی توسیع یا تقصیر اور اس میں کے بہن عناصر و منفوعات کو خوشگوار طریقہ سے زیادہ یا کم کرنے کے مفہوم کو واضح کر سکتے ہیں۔ زیر بحث فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے جب ہم لذت آفرین احساسات کی ایک خاص بقا سے پیدا ہونے والی طبیعت کی روانی زندہ دل اور خوش طبعی کا مقابلہ طبیعت کی اس سستی اور پرمردگی سے کرتے ہیں جو طویل جہانی درد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جو زبان کہ ہم "ورمہ" استعمال کرتے ہیں وہ ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان متخالف و متضاد حالتوں کو ایسے استعاروں میں بیان کریں جن سے ان حضرات کی وسعت اور تنوع کا فرق مدلول ہوتا ہے جو ان کو پیدا کرتے ہیں اور جو اس سرعت کے فرق پر دلالت کرتے ہیں جس سے کہ یہ بچے بعد دیگرے نمایاں ہوتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ اداسی و اندرونی کے مقابلے میں خوش طبعی میں سلسلہ تصورات زیادہ طراز ہوتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کے پس پشت خالصتہ احساسی سطح پر بعض عضوی احساسات بھی ہوتے ہیں جو بالعموم معتدل ہوتے ہیں، لیکن جو ایک ہلکی شدت سے شاید جس ذائقہ بھی اس سے بالکل غافل نہیں کی جا سکتی۔ فولکلٹ Volkelt کا قول ہے کہ میرے نزدیک ایک اچھی ضرب کے ذائقہ کو جالیاتی سطح تک ہی نیا باطل مکن ہے۔ مصنف،

اختیار کر لیتے ہیں۔ اس شدت کی وجہ سے مثلی رو تیز رفتار اور وسیع ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو پہاڑ کی خوشگوار آب و ہوا میں ملتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ احساسات اس قدر زیادہ شدید ہو جاتے ہیں کہ تمام ممکنہ محصول توانائی ایک بچیاں اور ول خراش فکر، اور ایک بادنیہ دا بوجھ میں اکرمع ہو جاتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ آزاد حرکت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، کوئی وقفہ حیات اور فرصت وقت ایسی نہیں رہتی جس کو ہم اس چیز کا مقابلہ کر سکیں جسے ہم خوشگوار کرنا کہہ سکتے ہیں۔

احضار کی بقا اور کثرت وقوع کے متعلق یہ کہنا عمومی حیثیت سے صحیح ہے کہ ماضی بہت جلد ہی کثیر ترین ہو جاتا ہے اور پھر اگر یہ خوشگوار ہے تو سرعت کے ساتھ زائل ہونا شروع ہوتا ہے یا یہ ناخوشگوار سی میں بدل جاتا ہے۔ آلام بھی اسی طرح زائل ہو سکتے ہیں لیکن ان کا زوال سست ہوتا ہے اور یہ خوشگوار سی میں بدلتے بھی نہیں ہیں۔ بعینہ اسی بیان کا اطلاق بہت تیز اعاذوں پر بھی ہوتا ہے۔ ان واقعات کی عضو یاتی توجیہ جو بعد ذات بہت صحیح ہے کچھ مشکل نہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ احساسیت گند ہو جاتی ہے اور اس کے اصلی حالت پر آنے کے لئے وقت درکار ہوتا ہے وغیرہ لیکن ہم کو تفصیلاتی توجیہ کی ضرورت ہے۔ ایک طرح سے تو اس میں کوئی نئی چیز نہیں مسلسل احضار سے جو کچھ شدت کم ہو جاتی ہے لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حسیت بھی کم ہو جاتی ہے لیکن اگر مسلسل احضار سیر سی پیدا کرے تو پھر ان تمام یا اکثر لوازم کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن پر خوشگوار سی کا انحصار تھا لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے تو بقا اور کثرت اعادہ بالواسطہ طور پر حسیت پر مخصوص اثرات پیدا کرتے ہیں جو عادت اور موافقت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم ایک مولم احضار کے اس طرح غور کرتے ہو جائیں کہ اس کی یکجالی ناخوشگوار سی کا قوت ہی باقی نہ رہے اگرچہ اس کا خاتمہ فوراً خوشگوار سی کا خیر خیر بن جاتا ہے۔

اسی طرح بعض اشیاء کی طلب ہم کو صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اب ان کے بغیر رہنا تکلیف دہ ہوتا ہے اگرچہ ان کا وجود عرصہ ہوا کہ ایجابی خوشگوار می تھا باعث نہیں ہو سکتا۔ موافقت کی وجہ سے یہ نقصان (ایفات) حیثیت کے ادنیٰ منافع کو اعلیٰ میں بدلنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ محض احساسات (جہاں تاثری طاقت طلبی رویہ کو پیدا کرتی ہے) سے اس چیز کی طرف توجہ منتقل کرنے میں مدد کرتا ہے جس کو ہم دلچسپی کہتے ہیں، جہاں طلبی رویہ مقدم ہوتا ہے۔

(ب) اب ہم احساسی حیثیات کے صورتی پہلو کو لیتے ہیں۔ بعض احساسات، یا حرکات، منفرد آواز یا خوشگوار نہیں ہوتیں۔ لیکن جب ایک وقت یا یکے بعد دیگرے ان کا احضار ہوتا ہے تو یہ ناخوشگوار ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف احساسات یا حرکات کے بعض مجموعات وہ لذت مہیا کرتے ہیں جو انفرادی احساس یا حرکت کی لذت سے طیلحہ اور اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں پر پھر ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں یہ اثر شدت پر موقوف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں کیفیت پر (۱) آوازوں یا حرکات کا موزوں تسلسل، متناسب اشکال اور کردی صورتوں رنگوں

سہ بین نے اس کو وضاحت کے ساتھ، لیکن عضویاتی زبان میں "فنانون لذت کے تحت بیان کیا ہے: "کسی بڑے حد سے یا مجموعہ یہ لذت ہو، الم ہو، یا محض تیج ہو، کا دوسرا وقوع کسی صورت میں بھی پہلے وقوع کے بالکل برابر نہیں ہو سکتا، باوجود اس کے کہ اعصاب کو اپنا مکان رفع کرنے کے لئے پورا وقت بل چکا ہے۔ یہ اصول بہت وسیع الاطلاق ہے۔ ایک ہی صنف کی مختلف احساسی کیفیات میں ترجیح کی توجہ میں اس کو بہت دخل ہے۔ سچ ہے کہ "تنوع دلربا و لغرب ہوتا ہے" (صنف

یہ ایک سنگس چیسز کی پیش بینی ہے جس کو ورنٹ نے بعد میں "اصول کوینی ترکیب" (Principle of creative Synthesis) کہا۔ یہ خیال اس سے قبل لوٹنر سے کی "صنف" مابعد الطبیعات میں بھی پایا جاتا ہے (صنف)

کے تدریجی اختلافات، وغیرہ کی خوشگوار سی، یا ٹھٹھاتی ہوئی روشنی، ٹوٹی ٹوٹی سُروں، فوجی قواعد میں بے قاعدہ چال وغیرہ کی ناخوشگوار سی، مقدم الذکر صورت کی مثالیں ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگر نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے، تو توجہ بہت جلد ہی منضبط کی جاسکتی ہے، یعنی یہ کہ اس کے خرچ میں کفایت شعاری برتی جاتی ہے۔ اور جہاں نتیجہ ناخوشگوار ہوتا ہے، وہاں یہ منتشر بے کار، اور ضائع ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہماری حرکات موزوں ہوتی ہیں، تو ان کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے، اور توانائی کم خرچ ہوتی ہے، بہ نسبت اس حالت کے، جہاں یہ غیر موزوں ہوتی ہیں۔ رقص کی حرکات، اور موسیقی کے ساتھ فوجیوں کے قدموں کا اٹھنا، اس پر شاہد ہیں۔ اس کفایت شعاری کا ثبوت ہم کو موزوں زبان (شعر) کے یاد کرنے میں ملتا ہے۔

(۲) سروں اور رنگوں کے متطابق، یا غیر متطابق، مجموعہ حالت میں موخر الذکر صورت کی مثال ملتی ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ ان دونوں صورتوں میں تطابق کے معنی مختلف ہیں۔ جب سر متطابق ہوتے ہیں، تو ایک مہینہ خوشگوار سی پیدا ہوتی ہے، جو ہر اس خوشگوار سی سے علیحدہ، اور اس پر مستزاد ہوتی ہے، جو ان سُروں سے منفرد پیدا ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ سر نامہوار، یا غیر متطابق ہیں، تو انفرادی سُروں کی خوشگوار سی کے باوجود یہ تمام مجموعہ ناخوشگوار ہو جاتا ہے۔ سُروں کے خوشگوار بننے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ ”ضرر نہیں“ نہ ہوں، بلکہ اس کے علاوہ چند ایجابی شرائط بھی لازمی ہوتی ہیں، جن کو ہم اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ دوسرے خوشگوار ہوتے ہیں، جب ان سے صرف چند اجتماعی سُرتیاں پیدا ہوتی ہوں، اور ان اجتماعی سُرتیوں میں سے اکثر ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں۔ اس کے برخلاف یہ ناخوشگوار

ہوتی ہیں، جب ان سے بہت سی اجتماعی اور مضاعف سُر تیاں پیدا ہوتی ہوں، اور ان میں چند ایک دوسری کے ساتھ ملیں، یا کوئی بھی اس طرح نہ ملے بہت سے سُر بیک وقت پیدا ہو کر سب کو غیر واضح کر دیتے ہیں، اور اس طرح یہ مجموعہ شور بن جاتا ہے۔ تطابق پر ایک لائق مصنف نے نامہوار سی کے انتشار کو اس حالت سے تشبیہ دی ہے، جب ہم چند نہیں زبانی جمع کرنا چاہیں، لیکن رقموں کے بہت بڑے ہونے کی وجہ سے جمع نہ کر سکیں، رنگوں کے نام نہ سادہ تطابق کی توجہ اس سے مختلف ہوگی۔ رنگوں، یا اظلال کے تدرج کے خوشگوار اثرات کا اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے۔ یہ دراصل ایک کئی اثر ہوتا ہے۔ نہ کہ کہنی۔ اس وقت ہم کو مختلف غیر تدرج رنگوں کے خوشگوار، یا خوشگوار، مجموعات سے بحث ہے۔ ان کے باہمی مقابلے سے یہ عام بیان صحیح اور جائز ثابت ہوتا ہے، کہ صرف وہ رنگ خوشگوار مجموعات ہیں، کہ سمجھتے ہیں، جو رنگوں کے دائرے میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ فاصلے پر واقع ہوتے ہیں۔ جو رنگ کہ اس دائرے میں قریب قریب ہوتے ہیں، وہ غیر متطابق ہوا کرتے ہیں۔ اس کی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ مقدمہ لگنے کی کمال فعلیت کو پیدا کرتے ہیں، اور موقوفہ لگنے کی اس میں مانع آتے ہیں۔ یہ توجیہ بحیثیت مجموعی شخصی نفس معلوم ہوتی ہے، خصوصاً اس حالت میں جب ہم تمام جدید تحقیقات کے سیلان کو تسلیم کر لیں، اور رنگوں کی احساسیت اور محض روشنی کی احساسیت کو نفسیاتی اور عضویاتی دونوں حیثیوں سے دو مختلف واقعات مان لیں۔ اس طرح جب سُر بننے اور سُر ملانے جاتے ہیں، تو سُر بننے کی سیری میں اضافہ کرتا ہے، اور سُر بننے کی سیری میں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے، کہ دونوں رنگوں کی چمک زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ اثر صرف بچوں، یا وحشی انسانوں کے لئے

خوشگوار ہوتا ہے۔ متمدن افراد کے لئے یہ تقابل بہت زیادہ ملے۔ یہ لوگ ایسے رنگوں کو ترجیح دیتے ہیں جن کا تقابل اس قدر مکمل نہیں ہوتا، مثلاً سرخ اور نیلا رنگ۔ اس صورت میں ایک رنگ دوسرے کے اثر کو زائل کرتا ہے اور اس لئے جب آنکھ آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہے، تو ان کے عاشیوں پر مختلف عناصر باری باری کام کرتے ہیں۔ لیکن سرخ اور نارنجی بہت برے ہیں، تاوقتیکہ یہ متدرج نہ ہوں، اس وجہ سے کہ دونوں ایک ہی طریقہ سے ختم ہوتے ہیں۔ ان میں تنوع نہیں ہوتا، پھر بھی ان میں کوئی ربط نہیں۔

(سج) اب دیگر صوری حیات کی طرف توجہ مبذول کرنا آسان ہے۔ تخیل کا کم و بیش خود و عمل اور اس عمل کا وہ بلا واسطہ ربط و ضبط جو محدود مینوں میں تفکر کے لئے ضروری ہوتا ہے، ہمیشہ 'الم' یا 'لذت' کو مختلف درجوں میں پیدا کیا کرتا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک اہم نے اعلیٰ عقلی اعمال کی تشریح نہیں کی ہے، تاہم اگر ہم بالراست ان اثرات پر غور کر لیں، جو ان کی وجہ سے حیثیت پر پڑتے ہیں، تو کوئی خاص تکلیف نہ ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ کافی بدیہی ہوتے ہیں اور نفس ان اعمال کی تحلیل سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ پھر عقلی حیات کی ایک اصطلاح میں نہ صرف ان حیات کو داخل کرنا آسانی پیدا کریگا، جو یقیناً شک و فہم، ہراسانی، وغیرہ سے تعلق رکھتی ہیں، بلکہ ان حیات کو شامل کرنا بھی آسانی کا باعث ہوگا، جن کو ہر باری ماہرین نفسیات نے اصلی مینوں میں صوری حیات کہا ہے (اور نفسیات کے اس شعبہ میں ان کی تحقیق حد درجہ مستند ہے) یعنی وہ حیات جو ان کے خیال کے مطابق تصورات کے سیلان کی صورت سے معین ہوتی ہیں، نہ کہ نفس

۱۔ اس قسم کا تغیر موسیقی میں بھی سلام کیا گیا ہے۔ متمدن سرگرم کو کیفیت خوشگوار ترین اور بہترین ہوا کی کے تیز کر لے تھے۔ ازمنہ و طبعی میں بچوں میں بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ آپ آئی ایل ایم قیسرے کو ترجیح دینے کی طرف مال ہیں (مضف)

تصورات سے۔ چنانچہ تصورات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، جب ان کا آگے
 بڑھنے والا سیلان متبادل یا مزاحم، تلازمات کی وجہ سے رُک جاتا ہے، اور
 خصوصاً جب اس طرح ہم کسی لہام یا عبارت کو ذہن میں لانے سے
 قاصر رہتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص بوجھ اور ایک خاص دباؤ کا شعور
 ہوتا ہے، جو اس نام یا عبارت کے ذہن میں آجانے کے بعد تبدیل
 نہ ہو سکتا ہو، اس وجہ سے کہ اب ہمارے تصورات بلا روک ٹوک
 اپنے سیلان کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ عقلی حرکات کی طرح یہاں بھی
 مشکل کا تقابل موجود ہوتا ہے جب ہمارے خیالات رواں ہونے سے
 انکار کر دیتے ہیں، اور ہم زبردستی کام کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس
 میں آسانی کا تقابل بھی ہوتا ہے جب مناسب تصورات ہمارے سامنے
 آنے آپ کو منکشف کرتے ہیں۔ اگر ہمارے ساتھ ایسے قضایا پیش کئے جائیں
 جن کو تطبیق نہیں دی جاسکتی، یعنی اگر یہ قضایا کاذب یا متضاد ہیں، تو
 پھر ناخوشگوار سی کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں صداقت
 یا منطقی استقامت ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ
 دونوں صورتوں میں جس قدر زیادہ ہم کو اپنے مضمون سے ہوگی،
 اسی قدر زیادہ حسرت ہوگی، لیکن تصورات کا محض تصادم و تنازع بذات خود
 ناخوشگوار ہوتا ہے، اور تطابق و توافق تشفی بخش ہوا کرتا ہے۔ اب پہلی صورت
 میں تو ہم کو ایسے تصورات کے باہم لانے کی ناکام کوشش کا شعور ہوتا ہے،
 جن کے متعلق جس قدر زیادہ معلومات ہم حصول غایت کے لئے حاصل
 کرتے جاتے ہیں، وہ اسی قدر زیادہ مباین و متنافر ہوتے جاتے ہیں۔ ہم
 ان میں سے اوروں کی نمایندگی روک کر، اور ان سے انکار کر کے،
 صرف بعض کا اقرار، اور بعض کی ذہنی قلب اہمیت کر سکتے ہیں۔ پھر بھی
 ہم کو اس بات کی کوشش کرنی پڑتی ہے، کہ ہم ان کو ایک منطقی کل میں
 محمول اور شامل کر لیں۔ یہاں توجہ ایک ایسے خاندان کی صورت اختیار
 کر لیتی ہے جس میں خاندان جگہ ہو۔ کوشش تو موجود ہوتی ہے، لیکن یہ کامیاب نہیں ہوتی

نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ میدان شعور سکرٹ، اور میلانِ قصورات رک جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جب ہم متخالف اور لظاہر بے ربط، افراد میں ایک مشترک اصول دریافت کر لیتے ہیں، تو بجائے اس کے کہ ہماری توجہ ان بے ربط ارکان کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے میں صرف ہو، یہ تمام ارکان ایک بن جاتے ہیں اور ہماری توجہ وسیع تر رقبے پر حاوی ہو سکتی ہے اور رقبہ مشابہتوں کو معلوم کر سکتی ہے۔

(حر) ان صوری عقلی حیاتیات سے قریبی تعلق رکھنے والی اعلیٰ جمالیاتی حیاتیات ہیں۔ جمالیات پر لکھنے والوں کی روزمرہ کی باتوں کی طرح رجوع کرنے ہی سے ان حیاتیات کی بڑی بڑی خصوصیات مختصر معلوم ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ان اشخاص بالعموم اس بات پر متفق ہیں کہ کون سی چیز خوبصورت ہے اور کون سی بدصورت۔ یہ کام تجربی جمالیات کا ہے کہ ان امور واقعہ کی تحلیل کر کے مذاق کے عمام تو اینٹوں کے۔ یہ کام لذت والہ کے ایک سرچشمے کے لئے بعینہ دلیا ہی ہے جیسا کہ ہم ایک طرح تمام منالذات واکم کے لئے کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان قوانین کی اہمیت وسیع تر نفسیاتی سوال کے واسطے اس لئے اور بھی زیادہ ہے کہ جمالیاتی اثرات میں صرف ان اثرات کو شمار کیا جاتا ہے، جو بذاتِ خود خوش کن یا دلچسپ ہوتے ہیں اور افادہ یا ملکیت یا کسی اور قسم کی نہائی تشفی سے قطع نظر کرتی جاتی ہے۔ لہذا اگر اعتراض کیا جائے کہ موافقت اور مناسبت سے پیدا ہونے والی عقلی تشفی دراصل افادیت کا نتیجہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ جو چیز غیر مطابق اور ناقابلِ فہم ہے وہ علیٰ رہنمائی کے لئے بے کار ہے، تو کم از کم یہ اعتراض تنوع میں وحدت کے جمالیاتی اصول پر نہیں ہوتا۔ انتہا حسن کے اس ابتدائی ضابطے کے لحاظ

ایک طرف تو حسن کاری پر بھسانی کا الزام رکھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس بھسانی کی وجہ سے یہ "خالی" "پسلی" اور ناقص ہوتی ہے۔ اور دوسری طرف اس کو بہت زیادہ غیر مربوط اور غیر تسلسل کہا جاتا ہے اور خیال یہ ہے کہ اسی عدم ربط و عدم تسلسل کی وجہ سے یہ کچھ کام مرکز نہیں بن سکتی صرف ان صنائع کو سراہا جاتا ہے جن میں متنوع عناصر یہ حرکات ہوں یا صورتیں رنگ ہوں یا حادثات سبب مل کر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، اور ایک کل بنتے ہیں، نہ کہ تنہا ایک اور اھول جس سے ہمساری تحقیق پر روشنی پڑتی ہے، وہ ہے جسے اصول کفایت شکاری کہا گیا ہے یعنی یہ کہ ایک اثر اس خصوصیت سے کو پیش اور ساو، ذرائع کی نسبت سے خوشگوار ہوتا ہے، جس سے یہ حاصل کیا گیا ہے۔ پروفیسر ان وریس (جو دونوں بھائی بھائی ہیں) نے انسانی نقل و حرکت پر اپنی مستند تصنیف میں یہ معلوم کیا ہے کہ جو حرکات جمالیاتی نقطہ نظر سے خوبصورت ہوتی ہیں وہ عضو یا قیاسی لحاظ سے صحیح بھی ہوتی ہیں، جیسا کہ ہر درجہ سلیس نے کہا ہے، "نفاست اور انسانی تقریر یا ہم معنی الفاظ ہیں۔ اسی صنف نے عسکرم انشا اور علم بلاغت پر لکھے والوں کے امر یہ خواہنا ہے پس پر وہ ایک نام تک انون کی تلاش میں اسی اصول کفایت شکاری کو طرز تحریر کے شلق سے اس طرح بیان کیا ہے کہ "سننے یا پڑھنے والے کی توجہ کی کفایت تاثیر کا راز ہے۔"

تمام جمالیاتی اصول میں سے وسیع ترین اور عملاً اہم ترین شاید وہ اصول ہے جو جمالیاتی اثرات کی توجہ لازم کی بنیاد پر کرتا ہے۔ چنانچہ مغلہ ہزاروں مثالوں سے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ مینہ کوں کا کرانا، اور کوئل کی کوکوتبات خود خوشگوار نہیں ہوتیں۔ ان کی خوشگوار می کا مادہ اس بات پر ہے کہ ان سے خاص خاص خوشگوار سوسوں اور وقوتوں کی یاد تازہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ یہ خوشگوار ہوتے ہیں محض اس وجہ سے

کہ یہ ان خاص موسموں اور وقتوں کے ساتھ متلازم ہو چکے ہیں۔ بادی النظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ہماری موجودہ تحقیق سے تعلق رکھتی ہو، کیونکہ جو لذت کہ تلازم پر موقوف ہے وہ اس سوال کو بھرا اپنے سرچشمے کی طرف واپس لے جاتی ہے اور اس طرح یہ سوال کرنے سے کہ موسم بہار کیوں خوشگوار ہوتا ہے، ہم پھر اپنے اصلی سوال کی طرف پلٹ آتے ہیں۔ لیکن یہ کلی طور پر درست نہیں۔ جمالیاتی اثرات سے نہ صرف تصورات بلکہ نصب العینوں کا بھی ایسا ہوتا ہے۔ صنت کا ایک بڑا نمونہ حقیقت کی دو طرح اصلاح کرتا ہے۔ ایک طرف تو یہ اس میں شدت پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف یہ اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ یہ صنت ہی کا کام ہے کہ تمام زندگی کی فرحت افزا یادداشتوں، اور ایک قوم کی جلی یادداشتوں کو فضول اور روزمرہ کی باتوں سے علیحدہ کر کے ایک مرکز پر جمع کر دے اور جیساں نظر یہ اس چیز کا صفت اصطفا اور انتظام کر سکتا ہے جو اس کو حاصل ہوتی ہے صنت زمان و مکان کی فطری و مننوی وحدتوں سے ایک حد تک آزاد ہو کر اس چیز کو پیدا کرتی اور ترقی دیتی ہے۔ تاہم صنت حسن کاری مجرد اور قیاسی چیزوں سے کنارہ کرتی ہے جس مواد پر اس کا عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ اس سے تعلق رکھتا ہے یہ مواد اس کے ہاتھوں میں اگر کسی قدر شکل پذیر کیوں نہ ہو جائے۔ ہم گزشتہ صفحات میں اس ملاقا کو ایک سے زائد مرتبہ دیکھ چکے ہیں جو احضارات میں واضح باز احضارات کو روکنے کی ہوتی ہے۔ اب صنائع و برائع کے جمالیاتی اثرات کے لئے اس کی اہمیت واضح ہو جانی چاہئے۔ جو سراورنگ اوزان و اشعار صوتیں اور حرکات، کہ ادنی جمالیاتی حیات کو پیدا کرتی ہیں وہی تصورات کے سیلاب اور زیادہ بڑی وسعت کو ہماری نگاہ کے سامنے لانے اور وضاحت کی اس اعلیٰ سطح پر لانے میں برائع کا کام دیتی ہیں جس تک ہم عسام طور پر نہیں پہنچ سکتے۔

(۸) جب ہم واضح شعور ذات کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں

توحیات کی ایک اور اہم صنف پیدا ہوتی ہے۔ یہ حیات ذات کے اجھڑا اور دیگر مشمولات شعور کے تعلق سے امتیاز ہوتی ہیں اور جس طرح اپنی ذات کے علم کے ساتھ ساتھ دیگر ذاتوں کا علم بھی پڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح اینوٹی حیات کے ساتھ ساتھ بعض اجتماعی یا اخوانی حیات بھی ظاہر ہوتی جاتی ہیں ان دونوں کا بڑا حصہ مشترک ہوتا ہے۔ چنانچہ غرور اور شرم میں ہم ان باتوں کو ملحوظ رکھتے ہیں جو اور لوگ ہمارے متعلق رکھتے ہیں اور ان باتوں کا بھی جو ہم اوروں کے متعلق رکھتے ہیں اس کے برخلاف اسخسان یا تحقیر بڑا کبادی یا ترحم کہیں ہم اپنی اس ذات کا کم و بیش امتیاز تصور رکھتے ہیں جو ایسے ہی حالات میں کبھی رہ چکی ہے۔ لہذا ہماری موجودہ تحقیق کے لئے یہ کافی ہو گا کہ ہم چند متخالف اینوٹی حیات کی بڑی بڑی خصوصیات کی پرکھال کر لیں۔ مثال کے طور پر ہم خود اطمینانی اور ایوسی کو لیتے ہیں۔ جب ایک شخص خود اپنے آپ اپنے کمالات و کمزوریاں اپنے آپ ادا کر کے اپنے حالات و کوائف کی طرف سے مطمئن ہوتا ہے تو اس اطمینان کی خوشی و لذت اس لحاظ سے اپنی موجودہ حالت اور اپنی کسی گزشتہ حالت یا کسی اور کی حالت کے مقابلہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تفصیل کو نظر انداز کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ دو مناظر اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ ان میں سے سب سے تر اور بہتر تر کردہ ایسا نکلتا ہے۔ ایوسی یا اس کی برعکس حالت میں دو تصویریں اس کے سامنے ہوتی ہیں۔ لیکن اس کو یقین ہوتا ہے کہ ان میں سے بہترین کا وہ مالک نہیں یا اب مالک نہیں رہا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس حد تک اس کا مافی اشعور دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے فرق تمام تر اس تعلق کا ہے جو اس مافی اشعور اور ذات میں ہوتا ہے۔ لیکن یہی فرق اس کے مافی اشعور کو اس کے لئے بدل دیتا ہے اور یہ بات اس کے فعلی پہلو پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ کامل اور سب سے زیادہ بے فکر ذہن بھی ارادوں اور امیدوں سے بھرا ہوتا ہے۔ اپنی حالت ترقی میں یہ بھی کہاوت کے بے وقوف کی طرح اپنے موجود خرم کو تباہ کرشمے اور بڑے خرم کی فکر کرتا ہے تاکہ اس کو آرام سے سرائے پر کھائے پی سکے اور خوش رہ سکے۔ اس تمام خوشگوار

خواب اور ان تمام ددر رس نصب العینوں کا مدار صرف اس آرام پر نہیں جو کثرتِ املاک سے حاصل ہوگا، بلکہ اس خیال پر ہے کہ یہ تمام ضائع میرے ہیں۔ غفلتِ غائبہ کی جگہ صرف ذہن میں ہوتی ہے اور انجامِ آخر کو پیدا کر سکتا ہے۔ سوچ کر ماکہ کی پیش بینی زمانہ حال کو موسمِ بہار کے بدل دیتی ہے۔ لیکن جب وسائل تک ہماری رسائی نہ ہو، تو عملِ مفلوج، یا ناممکن ہو جاتا ہے۔ چونکہ انسان کی زندگی مشکل ہوتی ہے ان چیزوں کی بہتات پر جس کا وہ مالک ہوتا ہے۔ لہذا ہم بتا سکتے ہیں کہ ان چیزوں کی قلت کے ساتھ یہ کیوں سکڑ جاتی ہے۔ جہاں خود اطمینانی، یا بے اطمینانی ذاتی قیمت، یا دوسروں کی طرف سے عزت و محبت پر موقوف ہو، وہاں بھی یہی بیان صادق آتا ہے۔

خلاصہ اور نتیجہ

(۳) یہاں بعض ٹیسٹ خوشگوار اور ناخوشگوار مواقع کی پر تال ختم ہوتی ہے۔ یہ یاد ہوگا، کہ اس پر تال میں ہماری منزل مقصود یہ تھی کہ ان مواقع کو معروضاً اور خارجاً نہیں، بلکہ ”ذاتِ شاعر کے تعلق سے“ دیکھ کر ان کے خصوصیات معلوم کی جائیں۔ اب موضوع اور معروض کی نسبت میں (جو ہر تجربے میں شامل ہوتی ہے) سمیت اور توجہ کلی طور پر موضوع سے تعلق رکھتے ہیں اور یہی دونوں مل کر تجربے کے موضوعی پہلو کو مرکب کرتے ہیں۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ ہماری تحقیق کو حقیقت اور توجہ کے تعلق سے سرکار تھا، بشرطیکہ حقیقت کو معلول سمجھا جائے۔ اس استفسار کے جس جواب پر ہم پہنچے ہیں وہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت کثیر ترین موضوعی فعلیت، یا توجہ کے موثر استعمال کی نسبت سے ہوتی ہے، اور اہم اس نسبت سے کہ یہ موثر توجہ میدانِ شعور کی تھی، یا اس کے

۱۔ دیکھ کتاب ذہا، باب سوم، بندہ ۲ (صنف)

تغیرات کی سستی اور قلت سے پیدا ہونے والی مزاحمتوں، صدموں، یا ناتمام اور ناقص موافقتوں، یا استہمال کی ناکامیوں کی وجہ سے بے کار اور باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ضابطہ توضیح طلب ہے۔ پھر ہم کو ان اعتراضات پر بھی غور کرنا ہے جو اس پر وارد ہو سکتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ توجہ کو جن وسیع معنوں میں کہ ہم نے اس کتاب میں استہمال کیا ہے، وہ ہمیشہ پیش نظر رہنے چاہئیں۔ یہ خیال رہے کہ ہم توجہ کے معنوں پر زور دیتے ہیں، نہ کہ لفظ پر، بہت ممکن ہے کہ ان معنوں کے لئے کوئی اور بہتر اصطلاح وضع ہو سکے۔ اس کے بعد یہ بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ اس

۱۵ اس کے متعلق جو کچھ اس سے قبل (باب سوم، بندہ ۲) کہا جا چکا ہے اس کی طرف رجوع کرنا کافی ہے تاہم اس اعتراض کے خیال سے جو اس پر کیا گیا ہے فرید بحث ہے جانہ ہوئی ”فرض کرو کہ ایک سبب کے نکلنے کے منہ میں سے ہڈی چھین لی جاتی ہے۔ کیا اس کی الم انگیر حسیت کو بھی منتشر توجہ کا نتیجہ ہونا صحیح ہو گا؟ کیا یہ فی الواقع رکے ہوئے ارادہ کا نتیجہ نہیں؟“ سو غرض لہذا توجہ اس تکمیل سے قریب تر ہے جس کو مکمل کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں اور اسی لئے یہ قابلِ ترجیح ہے۔ لیکن اس سے صرف عوام کی تشفی ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ مقدمہ لہذا اس کی تشفی نہیں کر سکتی۔ وہ اس کی یہ ہے کہ ارادی توجہ میں وہ خیال ایک فعلیت اور پٹ بھرے کی کوشش میں وہ اپنی دوسری مختلف فعلیت کو فرض کر لے لیکن آج کل ہر نفسیات کثرت خواہ کے اس قدیم خیال کو ترک کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جس کو مروجہ زبان اب بھی قبول کرتی ہے خیال یہ ہے کہ ذات میں کثرت کسی ایسی مشترک بناء پر دلالت کرتی ہے جس پر یہ نظام مختلف اعمال بنی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اعمال اپنے معروضات کی وجہ سے کافی متفرق ہیں۔ قدیم نفسیات بھی ذہنی قواعد یا قابلیتوں کو دو جامعوں، عقلی اور فعلی میں تحویل کرنے کے لئے تیار تھی۔ چنانچہ اریڈل نے یہی کیا۔ لیکن اب آج کل اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اولیت کا شرف سو غرض لہذا کثرت کو حاصل ہے یعنی یہ کہ اصل میں تو ذات ذہنی طلب ہوتی ہے لیکن یہ ذہنی عقل اس وجہ سے بن جاتی ہے کہ علم فعل کا معاون ثابت ہوا۔ یہاں تک ہم کو اس سے پورا پورا اتفاق ہے (دیکھو باب اول)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا جاسکتا کہ مقترض نے فرض کیا ہے کہ طلب توجہ کے مقابلے میں زیادہ مہاسی ہے جس وقت تک کہ توجہ ارادی ہے اس وقت تک طلب کم دشیں مدلول ہوتی ہے یعنی پاک

ضابطے کے مطابق حیثیت کچھ تو کہتی 'ایامادی' اسباب سے مسبب ہوتی ہے اور کچھ شعوری، اور اس لئے کہی 'اسباب' سے (۱) مقدم الذکر کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس میں توجہ کی شدت یا اس کے جاؤ، اور توجہ کے انتشار یا میدان شعور کی وسعت دونوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا ہے۔ توجہ میں اور کوئی صفات ہوتی ہوں یا نہ ہوتی ہوں، اتنا یقینی ہے کہ یہ محدود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، توجہ کے لئے وقت بھی درکار ہوتا ہے۔ لہذا اگر توجہ بہت وسیع میدان میں تقسیم ہو جائے تو اس کی شدت اور اس لئے وضاحت میں نقص واقع ہوتا ہے۔ اس طرح ہم ناقابل تین احصاءات کے تسلسل کی طرف اٹل ہو جاتے ہیں جو اس وجہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہم اس وقت تک ارادۂ توجہ نہیں کرتے جب تک کہ ہم کو اس چیز سے دلچسپی نہ ہو جس پر ہم توجہ کر رہے ہیں لیکن اگر توجہ حدیم الارادہ اگر یہ فعلی ہے تو پھر طلب باطل مدلول نہیں ہوتی۔ دوسرے الفاظ میں تجربہ بحیثیت بیکہ کر تعالٰی ان اشیاء احصاءات کی طرف مدخلیہ توجہ کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس سے تجربہ کرنے والی ذات کو تعلق ہے۔ اس کے برخلاف طلب ان کی واقفیت کو فرض کرتی ہے لہذا شعوری غفلت اس حد تک طلبی غفلت کو شامل لیکن اس سے وسیع تر ہے یہاں شعوری یا موضوعی غفلت توجہ کے معنی میں اس کو ہم پیش کر رہے ہیں۔ ہم کہے ہوئے کا ذکر کریں یا "منتشر توجہ" کا دونوں صورتوں میں ہمارے مراد ہی ہوتی ہے کہ موضوعی غفلت رک جاتی ہے۔ اسی کی ہوئی غفلت کی وجہ سے جو حیات پیدا ہوتی ہے اسے یہاں ناخوگوار کہا گیا ہے اور اس واقعہ کی کوئی اور نہایت ہی سنا معلوم ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ دونوں حالات مختلف ہیں چنانچہ منتشر توجہ عام یا محدود ہونوں میں عقلی حیثیات (ج) سے تعلق رکھتی ہے اور "موکا ہوا" ارادہ ان حیثیات سے تعلق رکھتا ہے جن کو ہم نے انوی (۵) کہا ہے، اگرچہ ہم کے سننے کی سطح پر ان کی ابتدائی صورت کو ہم نے بیان نہیں کیا ہے لیکن یہاں ہم کو صرف مشابہت سے سروکار ہے۔ ذکر اختلاف سے ان ہی شدہ اختلافات کی وجہ سے ہم نے حیثیت کی ایک مشترک بنا کی تلاش شروع کی تھی طلب تعلق رکھنے والی حیات کو ہم نے اپنی بحث میں اس لئے شامل نہیں کیا کہ طلب خود اولیٰ حیات پر حیات پر موقوف ہوتی ہے اور اسی لئے اس بعد میں ذکر کیا گیا ہے۔ "کے شواہد کم ہوا" اور باطنیہ کم ہوا (مصنف)

عدم تسلسل سے تیز نہیں کیا جاسکتا۔ میدانِ شعور میں صرف اتنے حضرات ہونے چاہئیں جن پر ہم توجہ جاسکتے ہیں۔ کثیر ترین انتشار سے ہمارا کام نہیں چلتا۔ اسی طرح کثیر ترین جماؤ بھی جس کو زاہد پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، شعور کی عسامِ تشراطع کے خلاف پڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک واحد بسیط احضار (یہ کسی قدر شدید کیوں نہ ہو) قابلِ تفرق نہیں ہوتا، اور مرکب احضار ایک طرح کی کثرت ہوا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی اسباب کے لحاظ سے موثر ترین توجہ بالضرورت مکمل بے ہنگی اور مکمل انجھاک کے درمیان واقع ہونی چاہئے۔ اگر انتشار کی زیادتی ہوتی ہے، تو موثر توجہ جماؤ کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے، لیکن اس حد سے آگے گزرنے کے بعد اگر یہ شدت برابر بڑھتی ہے تو یہ ٹھٹھکی جاتی ہے۔ اگر زیادتی جماؤ کی ہو، تو صورت اس کے برعکس ہوتی ہے (۲) لیکن چونکہ یہ کئی اسباب قابلِ تیز احضارات یا تغیرات شعور کو شامل ہوتے ہیں، لہذا صوری اسباب کا راستہ بھی کھلا ہوتا ہے۔ چونکہ مختلف احضارات و طہیز شعور کے اوپر یکجا ہو کر مختلف طریقوں سے باہم ملتے ہیں، لہذا ہوسکتا ہے کہ ایک میدان وسیع تر ہو، اور اس کے باوجود دوسرے میدان کے برابر شدید ہو، یا یہ کم شدید تر ہو، لیکن لمبانا دست دوسرے میدان کے مساوی ہو۔ یہ صورتیں میدانِ شعور کے اجزاء، ترکیبی کی مفید ترتیب کا نتیجہ ہوا کرتی ہیں۔

۱۔ چونکہ یہ کہنا ممکن ہے کہ ہر ایک قابلِ تیز احضار بسیط و مفرد ہوتا ہے، لہذا تحت شعور کے قیاس کی بنا پر ہم یہ کہنے کے لئے آزاد ہیں، کہ جس خوشگواہی یا ناخوشگواہی کی توجہ شدت کے ذریعہ نہیں سمجھ سکتے، وہ ان عناصر کی غیر معلوم اور خفیہ ہواہری یا ناہواہری مطابقت یا عدم مطابقت کا نتیجہ ہوتی ہے جن کو علیحدہ علیحدہ معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ اعلیٰ حد اس کے احساسات کی حالت میں تو یہ قیاس یقیناً بہت دلکش معلوم ہوتا ہے، لیکن اگرچہ یہ قیاس دلکش ہے، تاہم یہ نامنطقی نہیں۔ اگر کوئی احضار اس طرح خوشگواہی یا ناخوشگواہی ہے کہ اس وجہ سے توجہ کو دوسرے تقسیم کرنا پڑتا ہے۔

جس عقیدے کو یہاں وضع کیا جا رہا ہے یعنی یہ کہ سمیت تاثیر پر
 مبنی ہوتی ہے اس کا اصلی حصہ ارسطو کا ہم عصر ہے۔ ہم نے صرف یہ کیا
 ہے کہ اس کو صحیح نفسیاتی الفاظ میں بیان کر دیا ہے اور طو اسی نظریہ کی تائید
 سے اس کو پاک کر دیا ہے۔ جس صورت میں کہ ہیملٹن نے اس کو
 بیان کیا ہے۔ جو امکانی اعتراضات کہ اس پر وارد ہو سکتے ہیں ان میں

(بقیہ حاشیہ منور گزشتہ) تو مستقل طرز عمل تو یہ ہے کہ اس کی توجیہ کو اس تعلق میں تلاش کیا جائے جو
 اس پر باقی اذہ میدان شعور میں ہے علاوہ ازیں یہ ظاہر ہے کہ چونکہ تحت شعور کے واقعات
 کی توجیہ صرف شعور کے واقعات کی تخیل کی بنا پر ہو سکتی ہے لہذا اگر ایک میں کوئی ناقابل توجیہ
 عنصر ہے تو اس کے مقابل دوسرے میں بھی ایک ناقابل توجیہ عنصر ہونا چاہئے اگر اس حیت
 کی توجیہ جو ایسے احضار سے پیدا ہوتی ہے جو بظاہر بسیط مفرد معلوم ہوتا ہے مانی اشوے
 نہیں ہو سکتی تو ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ بعض احضارات ناخوشگوار ہوتے ہیں معنی اس وجہ سے کہ
 وہ ناخوشگوار ہیں۔ یہ ناقابلیت توجیہ ایسی ہے جس کو تحت شعور کا قیاس اور پیچھے کی طرف جھکیں
 ہے لیکن جس کو دور رخ نہیں کر سکتا (مصنف)

اسے ان ہی کی وجہ سے جان سٹوارٹ مل کی پرزور تنقید بظاہر سمجھی معلوم
 ہوتی ہے لیکن اگر ہم بے شمار طاقتوں اور توانائیوں کی آزاد اور بے روک تفل کی بجائے
 "موضوعی نا طلیت و توت" کہیں اور سمیت سے ایک عضو یا قوت کی حالت نہیں بلکہ ذات کی حالت
 مراد لیں تو اس تنقید کا اکثر حصہ بے معنی ہو جاتا ہے اب اس عقیدے کے متعلق یہ کہنا صحیح
 نہ ہو گا کہ یہ ایک نظریہ ہے جو صرف یہ بتاتا ہے کہ لذت حس کی خوشگوار حالت یا اس شے کی
 لذت حقیقی صفت کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس حس کے سامنے آتی ہے۔ (مصنف)

۱۔ ذیل کا محرکی (Dynamic) نظریہ جو ارسطو کے نظریہ کا عضویاتی محکمہ ہے لہمان
 (Lehmann) نے پیش کیا جیسی اصل یا ادغام کے عمل میں متفرق (Metabolic)
 (Process) کو اس نے الف سے ظاہر کیا ہے اور جیسی نقصان یا افتراق کے عمل میں و فرق کو
 حاء سے۔ الف اور حاء کی نسبت کو فروودن (Verworn) نے Biotonus
 (حیاتی تنفس) کہا ہے۔ اب لہمان کہتا ہے کہ اگر عصبانوں (Neurones) کے مرکزی مجموعہ

کم سے کم دو کی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ ان پر غور کر لینے سے ہمارا عام خیال زیادہ واضح ہو جائے گا۔ پہلا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق سونے کی حالت ایک مسائل نانوٹکواری کی حالت ہونی چاہئے، کیونکہ اس حالت میں ہماری فعالیت اور قوت بلحاظ شدت و وسعت بہت جلدی محدود ہو جاتی ہے۔ یہ بال شدت کی حد تک بالکل اور کم از کم اعلیٰ شعور کی وسعت کی حد تک جو ہر صحیح ہے۔ یہ سچ ہے کہ بعض ضخیم اور خوشگوار عضوی احساسات سو جانے کی حالت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اختصارات کا تنوع تو بہر صورت کم ہو جاتا ہے لیکن اس حالت میں توجہ کی قابلیت بھی تو تیزی کے ساتھ کم ہو رہی ہے۔ اس حالت میں ایک ضعیف سا احساس بھی داخل ہو کر تمام جسم کے آرام کی ضخیم لذت کی بجائے ایک حس پر بوجہ کا شدید احساس پیدا کرتا ہے اور حرکت کرنے، یا فک کرنے، کئے لئے توجہ کا ہر ارادی جماد اسی قسم کا عضوی تنازع، بے کار کوشش اور آرام کے انداد کا باعث ہوتا ہے۔ میدان شعور کے زیادہ معین اجزاء ترکیبی کے لحاظ سے طبعی نیند اور اس حالت یکسانی میں بہت مشابہت ہے جس کو ہم "اجیرن پن" کہتے ہیں۔ تاہم جو محرک و ہیجان کے بے کاری کی اکٹھٹ کو ختم کر کے ایک کا خاتمہ کرتا ہے وہی باکاری کی اکٹھٹ کی تجدید سے دوسرے میں غل انداز ہوتا ہے۔ ایک موجود الوقت ذرائع کے مناسب ہوتی ہے، لیکن دوسری ایسی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ درر بحث کثیر ترین موثر توجہ بقول ارسطو ایسا کثیر ترین ہے جو ہمارے تعلق سے اضافی ہے۔ لہذا یہ ممکن ہے کہ وسیع تر میدان شعور کا محدود ترین اثر

بقیہ حاطہ صفحہ گزشتہ کی غلیت کے دوران میں الف اور ح سادی ہوں یعنی اگر الف کو کہ برابر ہو تو اس جاتی تنش کا نفسی ظہار نانوٹکواری یا لذت کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ لذت الف اور ح کی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے لیکن اگر ح الف سے زیادہ ہو جائے اور ح جاتی تنش کم ہو جائے یعنی الف ایک کم ہو جائے تو اس حالت کا نفسی ظہار الم کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ الم الف کی قیمت کم ہونے کے ساتھ ساتھ بڑھتا جاتا ہے (مصنف)

میں متغیر ہونا ایک خوشگوار تغیر ہو، بشرطیکہ توجہ کا استعمال کامیابی کے ساتھ ہو رہا ہے۔ لیکن اصلی حقیقی معنوں میں آرام و سکون کی نام نہاد و سلبی لذات میں میدان شعور اتنا تنگ نہیں ہوتا، جتنا کہ توجہ کے جماؤ کی مقدار میں تغیر میں ہوا کرتا ہے۔ بازیافت سے تعلق رکھنے والے ضخیم عضوی احساسات کی جگہ ان عقلی ہونئی طاقتوں کے احساسات لے لیتے ہیں جن کو کام کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر صورت میں ہم کو تمام خوشگوار یا ناخوشگوار احوال شعور کی اس موضوعی اضافیت کو اپنے ذہن میں رکھنا چاہئے۔

کیا لذت کیفا مختلف ہوتی ہے؟

(۴) ابھی ہیں ایک اور بڑی مشکل کو حل کرنا ہے۔ نظری اخلاقیات میں اس سوال پر مدت سے بڑی گرم بحث ہو رہی ہے، کہ لذت صرف کتنا مختلف ہوتی ہیں؟ یہ کہ ان میں کیفی اختلافات بھی ہوتے ہیں یعنی یہ کہ کیا نفسیاتی تحلیل ہم کو اس بات کا مجاز گردانتی ہے کہ ہم ان میں سوائے درجہ بقا وغیرہ کے فرق سننے اور کسی فرق کو تسلیم نہ کریں؟ یہ موخر الذکر عقیدہ بنتھم کا تھا جس کا یہ فقرہ کہ ”ایک سوئی اتنی ہی اچھی ہوتی ہے جتنا کہ شعر بشرطیکہ یہ لذت آفرین ہو“ افادیت کے لئے مدت تک سد راہ رہا۔ یہ تمام بحث انگریزی اصطلاحات کے اس بہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو جاتی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ لذت اور لذت (Pleasure and pleasures) ہم معنی الفاظ نہیں۔ ایک لذت یا پسند لذت (a pleasure or pleasures) سے مراد وہ قابل بیان احساں یا احساںات ہیں جو خوشگوار ہوتے ہیں، یعنی جن سے لذت حاصل ہوتی ہے محض لذت (Pleasure simply) کا اشارہ نفس اس موضوعی حالت حیات کی طرف تعلق ہے۔ لہٰذا پروفیسر لڈ (Ladd) اس فرق کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ایک سبب

بند، نوٹ ۱) عقل مندی اور بے وقوفی دونوں اس سحانا سے برابر ہیں کہ جس راستے کو ایک چھوڑتی ہے، دوسری اس کو اختیار کرتی ہے۔ خارجی طور سے دونوں راستے ایک ہی وقت اختیار نہیں کئے جاسکتے۔ لیکن یہ مسئلہ نفسیات سے تعلق نہیں رکھتا۔ لیکن فکری زندگی کے شروع ہوتے ہی عمل کے اس ابتدائی قانون کے مستثنیات برابر رونما ہوتے نظر آتے ہیں، باوجود اس کے کہ ہم ہر فرد کو خود اپنا قانون ساز سمجھتے ہیں۔ یہ مستثنیات، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، صرف ظاہری ہوتے ہیں۔ یہ کیف یہ اصول بدائیت فکری زندگی کے شروع ہونے سے قبل صادق آتا ہے۔ یہ صرف اس وقت تک صادق آتا ہے، جب تک کہ ہم موجودہ منابع حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہیں، نہ کہ ان کے بازا حضرات کو۔ اس کو مان لینا نفسیاتی حیثیت سے سب کچھ مان لینے کے برابر ہے، کیونکہ اب تجربہ کی مزید ترقی کی توجیہ تخلیقی نقطہ نظر سے ممکن ہو جاتی ہے۔

لہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ حیثیت کے صرف کئی اختلافات ہمارا نقطہ آغاز ہیں، اب ہم کو اساسات حیثیت کی نوعیت میں صوری اور کیفی اختلافات کے نشو و بروز کی توجیہ کی کوشش کرنی ہے۔ لیکن اگر جذب و ہرب لذت والہ کی متغی القیاس حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، تو موضوع کی وحدت اور اس کے تسلسل کو محفوظ رکھنے کا سوائے فکری اقتراضات کے اور کوئی طریقہ نہیں۔ یہی عقیدہ آزادی ارادہ کی انتہائی صورت ہے۔

لہذا سوال یہ ہے کہ اگر فعل انجام کار صرف کئی فرق پر سو قوت ہوتا ہے، تو پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حیثیت کے اعلیٰ منابع اذنی پر سبقت

(بقیہ مابینہ صغیر گذشتہ) اور فاعل بھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ پیش منظر ماحول میں ایک کم و بیش تعین کرنے والی ذات کی صورت میں تعالٰی ہو تا ہے لیکن بھو باب لہذا باب دوم بندہ جس لذتی عقیدہ کو قابل منہ فی نے میری طرف منسوب کیا ہے اس سے میرا بعد میری ایک تعین سے واضح ہوتا ہے دیکھو (Realm of Ends) ۳۳۹ تا ۳۴۰ (مصنف) لہ دیکھو باب یازدہم بند ۳ (مصنف)

لے جاتے ہیں، اگر صرف کمیت ہی سے ترازو مضطرب ہو جاتی ہے، تو پھر
 کیفیت کی گنجائش ہی کہاں ہے؟ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ جب کوئی
 ماہر نفسیات اپنی تمام تلاش کے بعد ایک نیا ستارہ دیکھ کر ہکا بکا
 ہے، تو اس کو زیادہ خوشی ہوتی ہے، نسبت اس مہجور کے شخص کے
 جس نے اپنے پیٹ بھرنے کے لئے کوئی پھل پالیا ہے۔ اس سوال
 کو سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور مثال لیتے ہیں۔ ہم بالعموم
 زندگی کی اعلیٰ اور ادنیٰ صورتوں میں تمیز کرتے ہیں، کہ دیگر باتیں مساوی
 رہنے کی صورت میں ایک بڑی پھلی میں چھوٹی پھلی کی نسبت زیادہ جان
 ہوتی ہے۔ لیکن ہم یکگزے میں یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ اس میں بالضرورت
 جان زیادہ ہوتی ہے، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ اس کی جان اعلیٰ صورت
 رکھتی ہے۔ اب سوال ہو سکتا ہے، کہ عظام حیوانات کے ارتقا میں
 زندگی کا یہ قدم آگے کس طرح پڑتا ہے؟ عام میلان تو ہر لمحہ زیادہ جان،
 اور زیادہ نشو و نما کی طرف ہوتا ہے، لیکن بقائے ذات کا یہ عمل غیر مساوی
 لیکن مستقل طور پر اس ذات کو بدلتا ہے، جو باقی رہتی ہے۔ ماضی وقت
 اپنی کھال کو بھرنے میں مصروف رہتا ہے، لیکن اسی قدر اس کی کھال کے ساتھ
 وہ بہتر کھال بھی مائل کر لیتا ہے، اور اس وجہ سے اس کو مختلف
 طریقے سے بھرتا ہے، جو بھی اور شہد اب بھی وہی ہیں، جو یہ پہلے تھے،
 لیکن اب کیلرا میتر می بن چکا ہے، لہذا یہ بھی اس میتر می کے تعلق سے
 بدل جاتے ہیں۔ اسی طرح جس وقت کہ ہم ایک زیادہ خوشگوار حالت شعور
 پر ترجیح دے رہے ہیں، اسی وقت ہمارا ماضی شعور بھی برابر بدل رہا ہے۔
 زیادہ لذت اب بھی کم لذت پر بھاری ہوتی ہے، لیکن در لذت،
 جن کا وزن ہو رہا ہے، یا تو اب بذات خود بدل چکی ہیں، یا کم از کم
 اسے یہاں اس قسم کی کچھ پیشین گوئی ہے، جس کو وونڈل نے اصول تباہی غایت نامے میں
 پیش کیا ہے: ”جو غایت کہ سوہنہ حاصل ہوتی ہے، بالعموم اس غایت سے زیادہ ہوتی ہے، جس کو
 حاصل کرنے کی تجربہ کرنے والی ذات نے نیت کی تھی“ (مصنف)

ہمارے لئے اب وہ وہ نہیں، جو پہلے تھیں، لہذا ہم کو اس بات کی ضرورت نہیں کہ اعلیٰ لذات ہمیشہ ادنیٰ لذات کی نسبت زیادہ خوشگوار ہوں۔ ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سطح حیات تک ترقی، جہاں اعلیٰ اشیا لذت دیا کرتی ہیں، زیادہ خوشگوار اور کم ناخوشگوار ہو، بہ نسبت اس کے کہ ہم پیچھے رہ جائیں۔ یہ شرط توفیق اور قدرت کے ان مخالف اثرات سے گورہی ہوتی ہے جن کی طرف ہمیں اشارہ ہوا ہے۔ اس وقت اس توجہ کو مستحق کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے جو ایک نوزائیدہ بچہ اپنے موجودہ احساسات کی طرف کرتا ہے۔ اگر یہ قدرت کبھی ختم نہ ہو تو پھر کھسپاں جن کی جڑیں ماضی میں ہوتی ہیں، جو مستقبل کی بہتری یا اشدیری کی توقع دلاتی ہیں، اس سے کوئی تعلق ہی نہ رکھیں۔ اس سے بھی زیادہ اعلیٰ سطحات پر یہ شرط اس اہم واقعے سے پوری ہوتی ہے کہ توجہ زیادہ کامیابی کے ساتھ اس چیز سے خرچ ہو سکتی ہے جس کو ہم میدان شورشِ اصلاحات صورت کر سکتے ہیں، لیکن اس تمام گفت و شنید کے بعد بھی اعلیٰ اور ادنیٰ حیات کے فرق کو کمیت کے فرق کے ساتھ ملازم کرنے میں ایک خاص نفرت پیدا ہونے کا احتمال ہے، لیکن یہ نفرت دوسرا نتیجہ ہے اس عام غلط افروض کا کہ حقیقت تو اس سے ملتی ہے، نہ کہ جوڑنے سے۔ کوئی منطقی ترکیب بھی اشیاء پر درجہ طرہ احاطہ نہیں کر سکتی۔ باقی یہ نفرت بالکل جذبی ہے اور اتنی ہی معقول ہے جتنی کہ وہ کراہیت جو پہلی پہلی تشریحی چیز بچاؤ کے وقت محسوس ہوتی ہے۔

۱۔ کسی چیز کو عناصر میں تحلیل کر کے دیکھنے سے وہ چیز اس حالت کے مقابلے میں فرد تر معلوم ہوتی ہے، جب وہ بہت مجموعی دیکھی جاتی ہے۔ ایک بت یا عمارت کو پتھروں اور قواعد میں تناسب میں تحلیل کرنا اور بتاؤ کہ خوبصورتی کے گزشتہ تجربے کی مثالوں میں سے کون سی علت باقی رہے، اسی طرح ایک نیک کام کو خواہشات اور کسی کسی قانون میں تحلیل کرنا اور دیکھنا کہ ہم نے اس کو تحلیل کرنے کی بجائے اس کو ضائع تو نہیں کیا، اگرچہ اس میں اور کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کی یہ تحلیل کیا جاسکتا۔

مسلحہ کو افعیٰ (مصنف)

باب یازدہم

حیثیت کے اثرات: جذبات اور فعل

جیمس ولنگ کا نظریہ جذبات

(۱) اب ہم حیثیت کے خارجی عمل سے اس کے خارجی اثرات، یعنی حرکی رد و اعمال، یا ذات متاثر کے اظہارات کی طرف آتے ہیں۔ ہم ان وجوہ پر غور کر چکے ہیں جن کی بنا پر ہم منتشر اور پھیلی ہوئی حرکت اور اس عضو ہی متحرک کو اولیٰ اور ابتدا کی خیال کرتے ہیں، جو اب بھی حیثیت کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے اور جو جذباتی اظہار کی ہر قسم میں ایک مشترک خصوصیت کی صورت میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے بلکہ اسی وجہ سے ہم نے اس اولیٰ رد و عمل کو حیثیت کا فوری اثر فرض کیا ہے۔ دیگر اہم ترین نقیشتا بھی، مانتہ الناس کے ہم خیال ہو کر، اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں لیکن ولیم جیمس نے اس خیال کو الٹنے کی کوشش کی ہے۔ اسی قسم کا خیال اور تقریباً اسی وقت طب کے ایک ولندیزی پروفیسر سی لینگ نے بھی ظاہر کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام نظریہ جیمس ولنگ رکھا گیا اب

سے دیکھو باب دوم، سیدہ (مصنف)

علم و تہذیب ہے کہ یہ خیال مشرق میں برمن اہل علم و تہذیب کے حیلے بے دہن میں بھی آیا تھا۔ جیمس نے اس کا ملاحظہ ذکر کیا ہے۔ پھر تھنر و ولیم (Czolbe) نے بھی یہ خیال ظاہر کیا جس کو ایف، اے لینگ قبول کرتا ہے (مصنف)

آگے بڑھنے سے قبل ہم کو اس نظریے پر غور کرنا چاہئے۔
 ”عامۃ الناس کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے لہذا ہم کو افسوس
 ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک رکھ کو دیکھتے ہیں ہم کو ڈر اٹھتا ہے
 لہذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری ہشک عزت کرتا ہے، ہم کو غصہ آتا
 ہے اور ہم مارتے ہیں۔ یہ جیسی کافاحمہ کلام ہے۔ اس کے بعد
 وہ کہتا ہے: ”جس قیاس کی یہاں حمایت کی جارہی ہے اس کے مطابق
 واقعات کی یہ ترتیب غلط ہے۔ ایک ذہنی حالت بالراستہ دوسری
 ذہنی حالت کو پیدا نہیں کرتی۔ ان کے درمیان جہانی اطہارات حال ہونے
 چاہئیں۔ زیادہ معقول بیان یہ ہے کہ ہم کو افسوس ہوتا ہے اس وجہ سے
 کہ ہم روتے ہیں ہم کو غصہ آتا ہے، صرف اس لئے کہ ہم مارتے ہیں ہم کو
 ڈر معلوم ہوتا ہے صرف اس سبب سے کہ ہم کانپتے ہیں یا یہ کہ روتے ہیں
 یا مارتے ہیں یا کانپتے ہیں کیونکہ ہم کو افسوس ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا
 ڈر لگتا ہے۔ اس طرح جس ترتیب سے یہاں انکار کیا جا رہا ہے وہ وہ
 نفسیاتی ترتیب ہے جو مقبول عام ہے جس ترتیب کی وکالت کی جارہی
 ہے وہ محض نفسی طبعی ترتیب ہے۔ جس پس منظر کو ہم فعلی یا ابتدائی
 موضوعی جواب کہہ رہے ہیں، وہ فی الحقیقت بالکل فعلی نہیں۔ ہم اس کو
 جذبہ یا اظہار کہنے لگے ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہیجان یا ارتسام
 ہے۔ یہ محض احساسی اعمال ہیں جو طبعی واقعات سے پیدا ہونے والے
 درآئندہ موجبات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ شے دھچکے کا اضطرابی اثر
 ہے۔۔۔۔۔ تمام سوالات اب علیٰ ہیں یعنی یہ کہ یہ شے کن تغیرات کو
 پیدا کرتی ہے اور وہ شے کن تغیرات کو اور یہ کہ اشیاء انہیں تغیرات
 کو حیوں پیدا کرتی ہیں کسی اور قسم کے تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں لیکن
 یہ سوالات اپنے پیدا ہونے کے لئے جیسی ولینک سے نظریے کے
 منظر تھے اور حقیقت یہ ہے کہ انہیں سوالات سے اس نظریے کی
 خامیاں ابھرنے لگی ہیں۔ جو اشیاء کہ ایک سابقہ منظم آنے کی مدد سے

اور نفسی مداخلت کے بغیر جسمانی تغیرات کو مستین کرتی ہیں، ان کو طبعی اشیاء سمجھا جاسکتا ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ یہ تمام عمل بال خطراری کہا گیا ہے لیکن صرف بسلیقہ ماہرین عضومات ہی کہیں آئے، ”کو“ اشیاء اضطرابات کو پیدا کرتی ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ محض احساسات ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اضطرابی فعل کو تو مہیچہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوسٹر کا قول ہے کہ ”اضطرابی فعل کا جو برہ ہے کہ یہ ایک عصبی غلہ کے سرخ استیج سخرنایہ کے ذریعے سے درآئندہ ہیجانات کو برآئندہ ہیجانات میں بدل دے۔“ جیسے کو پہلے تو ایک پتھر سے میں بند ریکھ کے سامنے لے جا کر کھڑا کرو اور پھر ایک آزاد ریکھ کے سامنے پہلی شے کو تو وہ بن پیش کرتا ہے اور دوسری کو دیکھتے ہی یکا مینی دو گوش بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ یا پہلے اس کو تان سین کی محفل سرود میں لے جا کر کھڑا کرو اور پھر مانی کی تصویر خانے میں۔ کیا وہ اب بھی مشابہ ”ملتوں“ سے مختلف نتائج، یا مختلف ”ملتوں“ سے مشابہ نتائج کی توجیہ مہیجات اور ان کے اضطرابی اثرات میں کرے گا؟

اس متحدی کو وہ یقیناً قبول نہ کرے گا۔ وہ ہم کو یاد دلائے گا، کہ اس کی اصطلاح میں ”تمام سوختہ محل و مہیچہ ہے جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے۔“ لیکن ”شے مینی ایک مہیچہ جو ایک سا بقا نظم آئے کی مدد سے ایک برآئندہ اخراج میں تبدیل ہو جاتا ہے اور شے مینی مجموعی موقع و محل جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے میں ایک جہان اختلاف ہے۔ اب اگر ہم پہلے منوں کو لے کر جذبہ کی علی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، تو نظریہ دائمی تشکر خود کار گریبان گیر ہوتا ہے اور یہ وہ نظریہ ہے جس کو خود جیس نے کسی اور جگہ سبتر کیا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے منوں میں پہلے

Stimulus. ۱۵

Protoplasm. ۱۶

Conscious automaton theory. ۱۷

تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ موضوع کی وضع و حالت رد عمل کے لئے ضروری ہے اور پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ رد عمل لذت و الم لیبی کسی ایسی وحشی سے متین ہوتا ہے جو ان پر موقوف ہے باہرین نفسیات نے بنا اس مشقنا جذبہ کی یہی تحلیل ہمیشہ کی ہے اور اب بھی کرتے ہیں۔ اس سے ایک اور نامقولہ روشنی میں آتا ہے یعنی قدر یا قیمت کا، اور یہ مقولہ ماہر عضو یا کی حکومت سے بالکل باہر ہے اور ان میں کابھی تاثرات کے منافی ہے جو وہاں موزوں ہو سکتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تصور صرف تفکر سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جن تجربات سے یہ استخراج کیا جاتا ہے یعنی تجربہ کرنے والی ذات سے تاثراتی احوال اور طلبی میلانات، وہ مقدم ہونے چاہیں صرف اسی مرکزی نقطہ نظر سے خارجی موقعہ و محل ایک قیمت رکھتا ہے اور اسی قیمت سے موضوع کی وضع حالت کی توجیہ ہوتی ہے۔ اسی میں ہم کو وہ اشارہ ملتا ہے جس کی وجہ سے ہم جیسی کے اٹھائے ہوئے سوالات علت کا جواب دینے کے قابل ہوتے ہیں۔

اب اختیاری تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ محرک ادویہ اور تنفس سے تعلق رکھنے والے جو تغیرات کہ جذبی محرک میں نمایاں ہوتے ہیں وہ ایک حد تک تمام شعوری فعلیت میں موجود ہوتے ہیں۔ ایک موقعہ و محل میں قدر زیادہ غیر مانوس اور دھچپ ہو گا اسی قدر زیادہ غالب پستیلی ہو گی اور منتشر و حرکات ہوں گی جو قصدی پہلائی ہیں، اور وقوفی اور فعلی دونوں پہلوؤں میں جس قدر ترقی و عینام میں ہوتی ہے اسی نسبت سے انتشار متحدہ اور مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتا جاتا ہے لیکن اہم نکتہ یہ ہے کہ شعور فعلیت (یہ شعوری اضطرابات کی صورت میں ہو، یا قصدی رد عمل کی صورت میں) کے یہ دونوں اجزاء ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کو نمیز اور علیحدہ اعمال نہیں سمجھ سکتے، جیسا کہ ماہر عضویات مخطا اور

غیر فمطاط عضلات کے وظائف کو سمجھتا ہے۔ تا وقتیکہ ہم ہر فعلیت کو مضطرب کر
 نہ سکیں، جیسا کہ ماہر عضویات اپنے نقطہ نظر پر شدت کے ساتھ قائم رہ کر
 سمجھ سکتا ہے، اس وقت تک جذبی اظہار کو ایسا عضوی احساس نہیں سمجھا
 نہیں، جس کے ساتھ موضوع کے طلبی رویہ کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

لیکن یہ بہت جلد ہی واضح ہو جاتا ہے کہ جیسا کہ حقیقت ان علی سہولت
 کو اٹھانے کا مشاہدہ رکھتا تھا، جن پر ہم نے غور کیا ہے، اس کا اصلی خیال یہ
 ہے کہ جذبہ عضوی احساسات کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں بلکہ اس
 خیال کو ثابت کرنے میں وہ ایک اور مختلف بیان دے گیا۔ اب ہم اسی
 بیان پر غور کرتے ہیں۔ یہاں سچائے اس کے کہ وہ ان اشیاء کی تخلیق
 کرتا جو جذبات کو برائے تختہ کرتی ہیں، یہ ثابت کرنا چاہا کہ اگر جسمانی علت
 پیدا ہو جائے، یہ کسی طرح بھی پیدا ہو تو جذبہ موجود ہو جاتا ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے
 کہ یہ بلا شے ہو۔ یہاں اس کا تانی الضمیر بالکل واضح ہے۔ جذبات
 خاص عضویات احساسات کے ایک درجہ کے ہم معنی ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکبات
 جذبات ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف شریک فی الوجود ہیں، بلکہ بعینہ ایک بھی
 ہیں۔ اس طرح شے جیسے آخر کار عضویاتی بن جاتی ہیں، یعنی یہ کہ یہ ہر وہ
 چیز ہے جو ان احساسات کو پیدا کرتی ہے۔ یہ شے نفسیاتی یعنی پورے عمل
 کرنے والی ذات کا تمام موقعہ و محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ خیال یہ ہے کہ
 ان معنوں میں جذبہ بلا شے بھی ہو سکتا ہے۔ اس خیال کی تائید
 میں جیسا کہ پہلے تو بہت سے مرثیوں کا حال لکھا ہے، جن کے
 جذبات اسی طرح ”بلا شے“ تھے۔ غرض جذبہ بلا شے، جذبہ تو ہو سکتا ہے، لیکن
 یہ کہ یہ کبھی بالمشاہدہ بلا شے ہو سکتا ہے، ان مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔
 ان کے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء جیسے غیر واضح اور وہمی
 تھیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عضوی اضطرابات اس نمونہ کا جیسا کہ سخت
 ہیں، جو ان کے ساتھ زمانہ آہی میں متوقف و متلازم ہو چکی ہے، لیکن
 جب تک کہ اس نمونہ کا فی الواقع احیاء ہو جائے، اس وقت تک یہ عضوی

اضطراب جذبی رنگ خستیا رہیں کرتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ صحیح الذہن اور سلیم المزاج اشخاص میں بھی بعض اوقات بہت ہی خفیف اور معمولی باتوں سے اس قلم کے تلازمات کا اچھا ہوتا ہے بشرطیکہ ان کے جسم مقیم ہوں۔ لیکن ذہن اور جسم دونوں مقیم ہوں تو کسی خارجی سبب کا موجود ہونا بالکل ضروری نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں اعلیٰ اسباب ہی کی بہتات ہوتی ہے۔ اس کی تصدیق مذکورہ مثالوں کے غائر معائنہ سے ہو سکتی ہے۔ رہی وہ جذبی برائیتیں جو نشہ کا نتیجہ اور اسباب ہوتی ہیں سو اس کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی ”خفہ“ ہمیشہ غیر واضح غیر متعین اور غیر ثابت ہو سکتی ہے نہ یہ کہ یہ بالکل مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ذہنی اعمال کی تخلیق کا کھوج لگانے میں ہم کو طبیعی واقعات کی تعبیر و تاویل طبیعی واقعات کی مدد سے کرنی چاہئے نہ عکس۔

جیسا کہ ان مثالوں کے بعد ایسی مثالیں بیان کی ہیں جن میں بظاہر حشوی احساسات جذبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں اور کوئی علت موجود نظر نہیں آتی۔ پھر بعض مثالیں اس نے اسی بیان کی ہیں جن میں جذبہ کا فقدان احساس کے فقدان کے دویش بدویش ہوتا ہے۔ اس سبب پر اس نے یہ استدلال کیا کہ اس کے نظریہ کے مطابق ایک ماکل فاقد الاحساس شخص کو جذبہ کا تجربہ نہیں ہو سکتا، اگرچہ ”جذبات کو برہنہ کرنے والی اشیاء عام جہانی مظاہر کو اس میں پیدا کر سکتی ہیں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مفلون نہ ہو۔ جیسا کہ نزدیک یہ دو بیان ہے جو اس کے گزشتہ بیان کا مکمل کرشمے اس کے دلائل کو اٹل بنا دیتا ہے۔ اس نے چار پانچ مثالیں اس فقدان جذبہ کی بیان کی ہیں۔ ان میں سے دو تو وہ ہیں جن کو ذہنی امراض کے ماہرین نے بیان کیا ہے اور یہ ماہرین ان کو جیسا کہ خلاف سمجھتے ہیں۔ دو مثالیں ایسی ہیں جن میں فقدان احساس پتہ یقینی لگانے کے ذریعہ پیدا کیا گیا لیکن خود جیسا کہ قول ہے

”طریق تلمیح سے کہئے ہوئے اعتبارات کی خطا کاری کو ہم کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے۔“ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ اعتبارات صداقت کی سادگی سے محروم نظر آتے ہیں۔ آخری مثال کے متعلق بھی وہ صاف صاف کہتا ہے کہ ”ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مریض کی یہ جذبی ناقابلیت عصبی ضرر سے پیدا ہونے والے فقدان احساس کا ہر متبہ نتیجہ ہو سکتی ہے، نہ کہ فقدان احساس کا محض معلول“ یہی سب سے زیادہ طبعی نتائج ہے۔ بیان فقدان احساس چونکہ حشوی تھا، لہذا جذبے میں سے اس کا مقابل عنصر بالضرورت غائب ہونا چاہئے تھا، لیکن مریض نے اس کے باوجود کسی نہ کسی جذبہ کے وجود کی شہادت دی، اگرچہ اس کے احساس اس قدر کند ہو گئے تھے، کہ اس کو کسی بات کا یقین نہ تھا، اور اس کے عضلات اس قدر کمزور ہو گئے تھے، کہ وہ بمشکل چل، یا بول سکتا تھا۔ پھر بھی حالت بداری میں وہ محسوس کرتا تھا، کہ وہ مصیبت میں ہے، اور اس حال کو بد آفت کہتا تھا۔ اپنی بیوی کو دیکھ کر وہ کم از کم ذرا سی دیر کے لئے متاثر ہوتا تھا۔ یہ بھی بیان کیا گیا کہ اس کو اکثر اندیشہ ہو گیا تھا، کہ کہیں اس کی لڑکی مر نہ گئی ہو۔ وہ یہ سمجھتا تھا، کہ اگر وہ فی الواقع مر گئی ہے، تو پھر میں بھی نہ بچوں گا۔“ اس میں جذبی فقدان سے یہ تمام باتیں کم نہ ہوتی تھیں، بلکہ یہ اور زیادہ نمایاں ہو گئی تھیں۔ پھر فقدان حشوی احساس کی ایک اور جذبہ مثال میں جذبہ مٹ جانے سے اس قدر بعید تھا، کہ مریض کو اس کے معمولی احساسی لوازم سے غائب ہو جانے سے تکلیف ہوتی تھی، اور اسی طرح، جیسا کہ نااہل رپورٹر سادگی کے ساتھ بیان کرتا ہے ”ہر مرتبہ جب وہ شکایت کرتی تھی، کہ وہ حالات کے مطابق جذبے کو محسوس نہیں کر رہی، وہ اس جذبے کی تمام علامتوں کو ظاہر کرتی تھی“ مختصر یہ کہ بجائے اس کے کہ وہ کلی طور پر فاقد جذبہ ہو جائے، وہ جذبہ کے اس جزئی فقدان سے نجات پانے کے لئے اس قدر فکر مند تھی، کہ اس نے اپنے گھر اور خاندان کو اس امید میں چھوڑا، کہ وہ شفا خانہ جا کر تندرست ہو جائے گی۔ پھر پروفیسر شیونلین

ثابت کیا ہے، کہ جو کتا حیثوی احساسات کے شعور سے محروم کر دیا گیا ہے، وہ سبھی غصہ خوشی، کراہیت اور خوف کے جذبات کو پہلے ہی کی طرح ظاہر کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ جیمس ولینگ کا نظریہ نفسیاتی اور حیاتیاتی نقطہ نظر سے لٹو ہے۔ اس میں گکاری کو ٹھوڑے کے آگے لگایا ہے۔ علم الامراض کی طرف اس کا مراجعہ واقعہ ہے کار اور طریقاً غلط ہے۔ جذبہ ہمیشہ حیثیت کا مظہر ہوتا ہے اور ہمیشہ اس کی کوئی نہ کوئی خارجی بنا ہوتی ہے۔ جذبہ سبھی سبھی ارتسامات کی وصولی کے ہم معنی نہیں ہوتا، بلکہ یہ ان کا جواب ہوتا ہے۔ یہ جواب کم و بیش منتشر و ہری تحرک پر مشتمل ہوتا ہے، جو نفس دوران خون اور باقی تمام نباتی اعضاء کو بدلتی ہے اور (۲) ارادی عضلات کو اس طرح کھینچتی یا دھکیلا کرتی ہے جو نام نہاد و مقوم می یا مصنف جذبات مثلاً غصہ یا دہشت کے لئے مخصوص ہے۔ جیمس ولینگ کا نظریہ (تخلیلاً) یہ دکھانے میں کامیاب نہ ہوا، کہ عضوی عناصر کی تعیین اسی طرح داخلی طور پر ہوتی ہے جس طرح کہ حرکی عناصر کی۔ شروع سے آخر تک یہ حضویات کے غلط استعمال کی مثال ہے۔

جذبی اظہار اور قصدی فعل

دُور

(۲) لہذا ہم یہ بلا تردد تامل فرض کر سکتے ہیں کہ جذبی اظہار کی حضوی تحرک اس حیثیت کا نتیجہ ہوتی ہے جو جذبہ کے پس پشت ہوتی ہے، نہ یہ کہ تحرک اس حرکی تحرک کی علت ہے جو اس حیثیت سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اب بھی جذبی اظہار کو فعلی سمجھ سکتے ہیں، نہ کہ انفعالی۔ اب ہم تفصیل کے ساتھ تحقیق کر سکتے ہیں، کہ آیا حیثیت کے ان مظاہر یا اثرات میں کوئی تعاقب لذت اور الم کی متخالف حدود کے مقابل ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو جذبہ کا اظہار کرنے والی مختلف حرکات میں تمیز

و تفریق کی ضرورت ہے کیونکہ ان میں سے اکثروں میں حسیت، بحیثیت لذت یا الم، جسے بلا واسطہ اثر جسے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ باہر میں نفسیات باہر میں حسیت اور جذبہ کو غلط ملط کا ہے اس وجہ سے کہ شدید حسیت جذبہ کے لئے ضروری ہوتی ہے لیکن حقیقی معنوں میں حالت جذبی ذہن کی ایک مکمل حالت ہوتی ہے، نہ کہ ایک نفسی عنصر چنانچہ غصے میں ناخوشگوار کے علاوہ ایک اور کم و بیش متعین چیز بھی ہوتی ہے جو اس کی علت ہوتی ہے اور جو جس دہجیان کی کم و بیش پھیلی ہوئی موج کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص رد عملی اظہار بھی ہوتا ہے جس میں صین، جبین، بندب، سیدھا سر، بندبشیاں وغیرہ شامل ہوتی ہیں، گویا یہ ایک طرح کی لڑائی کی سنی حالت ہے جو اس کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہی حال باقی اور جذبات کا ہے حسیت کے اولی اثرات اس چیز کے ڈھکے ہوتے ہیں جس کو ڈارون، کارآمد متلازم عادات کہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ارتقا کے شروع شروع کے مدارج پر جو افعال قصدی ہوتے ہیں وہ بعد کے مدارج پر اگر جذبی مخرج بن جائے ہیں، اگرچہ اب یہ لاشبہ بہت کمزور ہو جاتے ہیں جن حالات میں کہ ہمارے اسلاف اپنے دشمنوں کو تباہ کرتے تھے ان میں اب ہم اپنے دانت دکھاتے ہیں۔ لہذا ہم زیادہ پیچیدہ جذبی مظاہر کو نظر انداز کرتے لذت دالم کے صرف سادہ ترین اثرات پر یہ معلوم کرنے کے لئے توجہ کر سکتے ہیں کہ ان میں کوئی اساسی تقابلی مشکف کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

لہ جذبی اظہار کی ترجیح کے لئے ڈارون نے جن تین اصول کو بیان کیا ہے ان میں سے آخری نفسیات اور عضو یاتی وہ دوں حیثیتوں سے زیادہ اساسی معلوم ہوتا ہے، نسبت کارآمد متلازم عادات کے اصول کے جس کو سب سے پہلے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے آخری اصول کو نظام معصی کے بالرائے عمل کا اصول کہتا ہے۔ یعنی اسی حیثیت سے ایک نامزدوں نام ہے اس اصول کا جس کو بدین نے اس سے قبل تاؤن اقتدار کہا تھا، ضعف جذبات کا اظہار طاقت کا نہیں، بلکہ اس طاقت کے نقصان کا پتہ دیتا ہے اس وجہ سے کہ ارادی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر جو خطرات کو پیدا ہوتے ہیں

غوثی اپنے آپ کو نا چنے، تالیاں بجانے، اور بے معنی ہنسنے میں ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ افسال نہ صرف یہ کہ بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں، بلکہ ان کے موجودہ خوشگوار سی میں اضافہ بھی ہوتا ہے۔ توجہ منتقل یا منحرف نہیں ہوتی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ اوقات ذرائع کو کمک پہنچتی ہے، اور اس سے پرانے خرچ کو بھی سہارا ملتا ہے، اور نئے کو بھی۔ وصولی پہلو کی خوشگوار سی پر فعلی پہلو کی خوشگوار سی کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف درد کی وجہ سے پیدا ہونے والی شدید انیٹن بذات خود الم انگیز ہوتی ہے، اگرچہ اس کی شدت ان دردوں کی شدت سے کم ہوتی ہے، جن سے یہ توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ یہ گویا مخالف اصل محرکات ہیں، جو اور زیادہ ناگوار اور الم انگیز خیالات یا احساسات کو بند کر دیتے ہیں، یا ان میں مانع آتے ہیں۔ چنانچہ ڈارون کا بیان ہے کہ جب لالوں کو مار پڑنے لگتی ہے، تو یہ نیسے کے ایک ٹکڑے کو دانتوں میں دبالیے ہیں، تاکہ وہ اس کو اپنی انتہائی قوت کے ساتھ کاٹ سکیں، اور اس طرح اس مار کی تکلیف کو برداشت کر سکیں۔ جب ہم حیات کے فوری اثرات اور علل پر اس طرح

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ زیادہ تر اعلیٰ مراکز کے تصرف پیدا کرنے والے افعال کے رک جانے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک ہم نکتہ ہے لہذا ہم ایک گناہم کتاب سے کچھ عبارت نقل کرنے کی اجازت چاہتے ہیں:-
 اعلیٰ مصیبتاں، جو ادنیٰ کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، ادنیٰ کو دبائے رہتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ حکومت، جو ایک قوم میں سے پیدا ہوتی ہے، اس قوم کو قابو میں رکھتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ اگر عمل ارتقا ہی طرح واقع ہوتا ہے، تو پھر انفرادی کا اجتماعی عمل نہ صرف اسے کو "بے جا" ہے، بلکہ ادنیٰ کو آزاد بھی کر دیتا ہے۔ اگر اس ملک کی حکومت یکدم ختم ہو جائے، تو ہمارے لئے فوہ کرنے کے درباب ہوں گے (۱) قابل اور اہل لوگوں کی خدمات کا نقصان اور (۲) اب بے قابو لوگوں کا فتنہ و فساد۔
 (ہیونگنس جیکسن) یہاں قومی اشارہ تو صریح کے حملہ کی طرف ہے، لیکن بیان میں اس کے معنی بالکل صاف ہیں۔
 ڈارون نے غوثی اور غم کے جذبات کے حرکی مظاہر کو قانون انتشار کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اور یہ جذبات یقیناً باقی تمام جذبات کے مقابلے میں زیادہ ابتدائی اور ادنیٰ ہیں (مصنف)

نگاہ کرتے ہیں، تو یہ اور زیادہ صحیح معلوم ہونے لگتا ہے کہ صرف خوشگوار حالات میں توجہ کامیاب اور موثر طریقہ سے خراج ہوتی ہے۔ اب اس بات پر مزید بحث بالکل بے ضرورت ہے اگرچہ اس کو اس سے قبل بیان کرنا بالکل سجا ہوتا۔

تاہم اگر ہم لذت و الم کے حرکی اثرات کو محض انتشار کی مثالیں سمجھتے ہیں تو پھر ان اثرات کے تقابل کو سمجھنے میں وقت پیش نہ آئی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس قدر شدید یہ حسیت ہوتی ہے اسی قدر شدید رد عمل ہوتا ہے، یہ رد عمل سکراہٹ ہو، یا اتنا، اچھلنا کودنا ہو، یا ٹرپنا اور بے چین ہونا۔ لیکن جو حرکات کہ لذت کا نتیجہ ہوتی ہیں، ان میں انتشار محض کثرت و بہتات، اور خوش طبعی کے سیلان کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ تو ہم پہلے بھی کہ آئے ہیں، کہ یہ حرکات ہمیشہ نسبتہ بلا غایت یا محض کھیل کی سی ہوتی ہیں ایسی وجہ ڈرا دون کے اصول کا رآمد عادات کی مثال اس میں نہیں ملتی اس کے بخلاف الم کے قدیم ترین مظاہر بھی اس الم کی علتوں سے محفوظ رہنے کی کوشش معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم اتنا تو ہوتا ہے، کہ ہم الم کا دھند طریقے سے ایک شیعین تکلیف سے دور بھاگنا چاہتے ہیں لذت میں تو صرف موجود الوقت کا مگاری اور خوش نصیبی سے لطف اندوزی ہوتی ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ اگرچہ کوئی طلب بغیر حسیت کے نہیں ہو سکتی تاہم حسیت بغیر طلب کے ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارا یہ خیال صحیح ہے تو حسیت اور طلب کی تجزیاتی تفریق ایک حقیقی فرق پر مبنی ہے لیکن اس سے حسیت اور توجہ، یا شعوری فعلیت کے لازمی تعلق کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہم صرف یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ الم و طبعی حیثیت سے اس فعلیت کو خراج کرنا ہے، اور لذت اس میں اضافہ کرتی ہے۔ موخر الذکر صورت کا فرق تقویت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور مقدم الذکر صورت کا فرق حفاظت و صیانت کی طرف۔ اس طرح آخر میں پھر اصول بقائے ذات کی تائید ہو جاتی ہے۔

افلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک اہرن نفسیات و اخلاقیات کو لذت و الم کے تعلق پر بحث کرنے کا شوق رہا ہے۔ خیال یہ ہے کہ الم پہلا، اور زیادہ اساسی واقعہ ہے اور لذت کچھ نہیں الم کی تخفیف کے سوا۔ پھر دوسری طرف یہ کہ لذت اولیٰ اور ایجابی ہے، اور الم صرف سلب لذت۔ جہاں تک کہ محض تغیر کو تعلق ہے، یہ صحیح ہے، اگر الم کی تخفیف خوشگوار ہوتی ہے، اور تخفیف لذت ناخوشگوار اور اگر اضافیت اسی قدر ہمہ گیر ہوتی، جتنا کہ فرض کیا گیا ہے، تو پھر ہم اس مسئلے پر اس سے زیادہ اور کچھ نہ لکھ سکتے، لیکن دیر یا تو ہم کو ایک نسبتہ معتدل اور مستقل حالت کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، اس معتدل حالت سے نسبتہ تھوڑی سی مدت کے لئے اور کافی شدید انحرافات لذت و الم کی محسوس کیفیات کو پیدا کرتے ہیں یہ حالات اگر دہلیری شدت کے نہیں، تو ان کو اور کم کیا جاسکتا ہے، بنیاس کے کہ ان کی خوشگوار یا ناخوشگوار نوعیت معکوس ہو جس نقطہ انتقال کی طرف یہاں اشارہ کیا جا رہا ہے وہ بھی قانون توفیق کے نتیجہ کے طور پر، بتدریج بدل سکتا ہے۔ چنانچہ ایک طویل امدت لذت، لذتی صفر کو اونچا کر دیتی ہے، اور الم کا دوام اس کو نیچے کر دیتا ہے، لیکن صرف اس تھوڑی حد تک، جہاں تک الم کے ساتھ توفیق ہو سکتی ہے۔ تاہم اس اعتراف سے اس حالت میں کوئی مادی فرق نہیں پڑتا، جہاں ہم کو صرف موجود الوقت حمیت سے تعلق ہو، اور نظر و بسین خارج از بحث ہو۔ لہذا بحیثیت مجموعی یہ فرض زیادہ مقبول معلوم ہوتا ہے کہ لذت و الم ایک معتدل حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جو ان دونوں پر مقدم اور ان سے علیحدہ ہے۔ یہ معتدل حالت اطلاقی حالت ہے، مگر نہیں، بلکہ محض سرری کی حالت ہے جس کا کوئی فعلی مظہر نہیں ہوتا۔ اسی سکون یا فائدہ مند حیات پسندی طرف رجوع کرنے سے ہم الم کی اس عملی ارادی قوت کو صراحت

۱۰ دیکھو باب چہارم بندہ (مصنف)

کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں، جو قنوطیت کی مؤید ہے۔ فسانہ ہارٹمان کا قول ہے کہ ”جس شخص سے دس منٹ کے سکون، یا پانچ منٹ کی لذت، اور پانچ منٹ کے الم میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کو کہا جائے تو وہ آخری صورت کو ترجیح دے گا۔“ اکثر اشخاص اور تمام ادنیٰ حیوانات ”الگ متعلک رہنا“ ہی پسند کرتے ہیں۔

لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قصدی فعل کی اصلیت اور ترقی کی تیسین کے لئے لذت کے اثرات کی بجائے الم کے اثرات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ یہ صحیح ہے کہ ماہرین نفسیات قدیم ترین قصدی حرکات کو اکثر اشتہائی کہتے ہیں۔ یا کم از کم یہ کہ وہ اشتہائی اور متغیری حرکات کو ہمرتبہ اور مساوی طور پر ادنیٰ سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ لذت ایسے فعل کی طرف لے جاتی ہے جس سے یہ (لذت) باقی رہے، اور الم ان افعال کی طرف لے جاتا ہے جن سے یہ (الم) رفع ہو جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جب ایک غوغواری احساس اور مناسب فعل کا تعلق پوری طرح مستحکم ہو جاتا ہے، مثلاً اس بچے کی حالت میں جو دودھ پی رہا ہے، تو یہ تمام عمل خود اپنے آپ کو باقی رکھتا ہے، یہاں تک سیری و تشفی پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن نکتہ یہ ہے کہ یہ آسانی سے پہلے الم یعنی غیر تشفی یافتہ بھوک کے الم کی تعلیم سے حاصل ہوئی تھی۔ ”اشتہا“ انہی قوی معنوں اور بعد کے متلازمات سے گمراہ کن ہو سکتی ہے جو اشتہات حلیٰ کہلاتی ہیں، وہ فعلی حیثیت سے ایسی حرکات ہوتی ہیں، جو کسی موجود الوقت۔ ناغہ گوار اور تکلیف دہ احساس سے مٹیں ہوتی ہیں۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں ان کے قدیم ترین مظاہر کو تعلق ہے، ان کی یہ ضرورت بالکل ایک طاقت و قوت کی ماہیت رکھتی ہے۔ اس سے جو حرکات پیدا ہوتی ہیں، وہ ان

۱۷ Pessimism

۱۷ دیکھو باب دوم، بندہ (منصف) ۱۷ Appetitive

۱۷ بی کے بچے کا کھیل جلی ہے، لیکن یہ اشتہائی نہیں۔ یہ طلب کی مثال نہیں، بلکہ غشی کی مثال ہے۔ بالفاظ دیگر یہ قصدی نہیں، بلکہ محض لہو (Playful) ہے۔ (منصف)

حرکات کی نسبت زیادہ متعین ہوتی ہیں، جو ایک سو روٹی سابق تطابق کی وجہ سے الم کا اظہار کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ ”جلی“ کہلاتی ہیں۔ تاہم میں جیسے کہ ایک درختے میں پاتا ہے اس کو دوسرے کو اکٹاب کرنا پڑتا ہے۔ لیکن یہاں ہم نے توارث کو نظر انداز کرنے اور صرف اصلی ارتقا پر غور کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اگر صرف نفسیاتی عمل کام کرتے، تو یہ ارتقا پہلے طویل اور استوائی مدارج پر بہت غیر یقینی ہو جاتا۔ شروع میں صرف بے یقینی حرکات صادر ہوتی ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اتفاقی کامیابی کے مواقع بہت کم ہوتے۔ پھر اس کے ساتھ ہی جو مواقع کہ ہم کہتے ہیں ان میں توبہ کرنے کی گنجائش بھی کم ہوتی۔ اس طرح تمام کام طبعی انتخاب کو کرنا پڑتا ہے، اور موضوعی انتخاب تقسیم بالکل بے کار رہتا ہے طبعی انتخاب کے عمل سے کسی فرد کو متواتر کوشش نہیں کرنی پڑتی، نہ وہ شوق سے اپنے آپ کو کال بناتا ہے جیسا کہ ناپنے یا تیرنے میں ہوا کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اس عمل کی وجہ سے صرف حیوانات باقی رہتے، پھولتے، پھلتے، اور دوسرے حیوانات سے میدان خالی کر دیتے ہیں جن کی ساخت میں بہتر تغیرات ہوتے ہیں طبعی انتخاب، بظاہر بلا مدد غیرے، پیچیدہ انضباط کی شکل میں کیا کچھ کر سکتا ہے اس کا اندازہ ہم کو درختوں اور جانوروں کی لمبھا شکل و رنگ اپنے ماحول سے مطابقت سے ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں اسباب بیک وقت عمل کرتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان حد فاصل قائم کرنا بہت مشکل ہے، اگرچہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہم اعلیٰ طبقات حیات کی بڑھتے جاتے ہیں اسی طرح طبعی انتخاب کی اضافی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے۔

لیکن نفسیاتی حیثیت سے تو ہم کو اولاً موضوعی انتخاب، یعنی سب سے پہلے حیثیت کے واسطے سے خاص خاص حرکات اور خاص خاص احساسات کے تعلق پر غور کرنا ہے۔ یہ احساسات یا تو ماحول کی وجہ سے پیدا ہونے والے ناخوشگوار احساسات ہوتے ہیں مثلاً بھوک، تھکان، وغیرہ کے، یا خوشگوار احساسات،

جوان عضوی ضروریات کی تشفی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تشفی اگرچہ محض بھڑائی نہیں ہوتی، تاہم یہ الم کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس دفع الم کے علاوہ اس کی دلالت ایک خاص ایجابی فائدہ پر بھی ہوتی ہے۔ یہاں پسند باتیں قابل غور ہیں: - (الف) جب لذت کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرکات بذات خود خوشگوار ہوتی ہیں، تو پھر بالعموم ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ حرکات عام لذت اندوزی میں اضافہ کرتی ہیں، اور یہ لذت اندوزی بذات خود مکمل ہوتی ہے، اور کسی اور چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتی۔ (ب) اگر لذت کی ان خود رو حرکات میں سے کوئی حرکت الم انگیز ہوئی ہے، تو یہ بلاشبہ فوراً روک دی جاتی ہے۔ حسیت اور نقطہ ہی نفس کا قریب ترین امکانی تعلق غالباً وہ ہے، کہ جس میں ایک الم انگیز حرکت الم کے ذریعہ خود اپنے آپ کو دبا دیتی ہے۔ لیکن یہ تعلق بالفاظِ ستائش بہت کچھ بارور نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ اس سے صرف وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس کو باطنی تربیت کہہ سکتے ہیں، اور اس سے فرد اور اس کے ماحول کا تعلق وسیع نہیں ہوتا ہے (ج) جو بے قاعدہ اور بظاہر بے غایت حرکات کو بالواسطہ رفع الم کرتی ہیں، ان میں سے بعض علت الم ہی کو رفع کر سکتی ہیں۔ یہ حرکت آزمائشی سلسلہ حرکات کی آخری کڑی ہوتی ہے، اور جو توجہ کہ الم سے آزاد ہوتی ہے، وہ اس حرکت پر جم جاتی ہے، اور اس طرح مرض اور علان اس طرح متعلق ہو جاتے ہیں، کہ جب کوئی ناخوشگوار اور الم انگیز موقعہ پیدا ہوتا ہے، تو منتشر اور بے ربط حرکات کم نمایاں اور ایک واحد قصدی حرکت زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ ایک کامیاب طریقہ قائم ہو جاتا ہے، اور باقی کے طریقہ پر گویا محض تشکیں بخش تھے، مٹ جاتے ہیں (د) جب ہم اس درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں، کہ کسی الم انگیز احساس سے ایک تشہیں حرکت فوراً صادر ہو کر اس الم کو رفع کر دیتی ہے، تو پھر بہت جلد ہی ہی ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ اب ہم انسدادی حرکات کرنے لگتے ہیں۔ ہم کو اس عالم ادبی کے حسن انتظام کا شکوہ گزارنا پڑتا ہے

کہ خطرات بھی پیشگوئی کی طاقت رکھتے ہیں۔ لہذا کچھ مدت بعد کسی تنہی احسا کے پیدا ہونے سے اس خطرے کی مثال کا اچھا ہوتا ہے، جو ہمارے گزشتہ تجربے میں اس احساس کے بعد ظاہر ہوا تھا۔ اب فوراً ایک حرکت صادر ہوتی ہے، جو اس آنے والے خطرے کا سد باب کر دیتی ہے۔ یہ حرکت یا تو گزشتہ حرکت کے مشابہ ہوتی ہے، یا یہ ایک نئی حرکت ہوتی ہے، جس کو خوف کی بے ربط مساعی میں سے انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ (۴) اسی طرح اگر اشتہا کی ضمن محسوس ہو رہی ہے، تو خوشگوار اشیا کا اشارہ ہی ان حرکات کو پیدا کرتا ہے، جن سے اشتہا سے لذت اندوز ہوا جاسکتا ہے۔ ان صورتوں میں فسل درکات سے معین ہوتا ہے۔ جن حالات میں کہ ایک کی تحریض خوشگوار اشیا کے خیالات سے ہوتی ہے، مذکورہ حرکات سے، وہ تفصیلی بحث کے محتاج ہیں۔ یہ واقعات زیادہ تر ”خواہش“ کی اصطلاح کے تحت آتے ہیں۔

خواہش

(۳) جب ہمارے خیالات اپنے آپ کو اس طرح باقی رکھ سکتے ہیں کہ ان کا ایک سلسلہ قائم ہو سکے جس کی تشکیل کلی طور پر موجودہ عوارض حالات سے نہ ہوتی ہو، تو فعل کے اور بالکل نئے راستے کھل جاتے ہیں چنانچہ ہماری ”خواہش“ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم کو وہ تجربات حاصل ہوں جو پہلے کسی وقت حاصل ہوئے تھے، اور جن میں سے کوئی بھی اب اپنی یاد تازہ کرنے کے لئے موجود نہیں۔ اسی طرح ہم ایک ایسے نئے تجربے کی خواہش کر سکتے ہیں جس کو ہم اس وقت صرف خیال میں لائے کے قابل ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اکثر اس اصطلاح کو ان سادہ تر احوال کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن کو ہم نے گزشتہ پریگراف میں (۵) کے تحت بیان کیا ہے۔ چنانچہ لقمان حکیم کی حکایتوں میں تو مڑی نے انگوروں کی خواہش کی، لیکن چونکہ وہ انگور اس کی دست رس سے باہر تھے لہذا اس نے اپنی یہ خواہش ترک کر دی۔ پھر ہی استعمال کی دوسری انتہا یہ ہے، کہ ہم عزت، مال و دولت وغیرہ کی خواہش کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ واحد احوال ذہن نہیں۔ یہ دراصل ان عام غایات کی تلاش ہے، جن کے ساتھ ہم کو ذاتی طور پر وابستگی

ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کی تجویزات کو اس سطح ترقی کی نسبت بلند تر سطح سے تعلق ہوتا ہے جس پر خواہش کا آغاز ہوتا ہے اور ان سے بالضرورت ایسے حیدر تر اسباب فعل پر دلالت ہوتی ہے کہ جن پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے۔ خواہش کی لازمی خصوصیات ان دونوں حدود کے مابین رہ کر کسی شال پر غور کرنے سے واضح ہونگی۔ ایک کار بار ہی شخص رات کے وقت ناول پڑھتا ہے اور اس میں قدرتی مناظر کا حال پڑھ کر کشمیر کی سیر کا ارادہ کرتا ہے۔ یہ ارادہ اس قدر مصمم ہو جاتا ہے کہ وہ نخل میں اپنا سامان تیار کر کے روانہ ہو جاتا ہے۔ سفر کے یہ تمام خیالات ابھی انتہائی فصاحت پر پہنچتے ہی ہیں کہ اپنے کار بار کے خیال کے اس کا یہ خواب پریشان ختم ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال گویا ایک نمونہ ہے اور اب ہم اسی کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ بدانتہا صحیح ہے کہ جو چیز ایک مرتبہ کسی خواہش کو پیدا کرتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہیں کرتی اور یہ ممکن ہے کہ زمانہ حال میں اس مرتبہ متہک یا اس سے اس قدر مطمئن ہوں کہ ہمارے دلوں میں (نئی) خواہشات پیدا نہ ہو سکتی ہوں۔ لہذا ایک خاص قسم کے لئے یا ای بذات خود دلائل خواہش نہیں کہی جاسکتی۔ اگر اس کی فی الواقع خواہش کی جا رہی ہے، تو یہ خواہش اس موقعہ و محل کے تعلق سے ہے جو اس وقت موجود ہے، یا جس پر غور کیا جا رہا ہے۔ لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ (۱) حیات نفسی کی جس سطح پر ہم اس وقت ہیں اس پر خیالات اور ان حرکات میں قریبی اور مکمل روابط پیدا ہو چکے ہیں، جو ان خیالات کی تحقیقات کے لئے لازمی ہوتی ہیں۔ لہذا جب یہ خیالات وضاحتہ موجود ہوتے ہیں، تو یہ حرکات متولد ہوتی ہیں۔ یہ تلامذہ موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتا ہے یعنی یہ کہ حسیات کے واسطے سے قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایک دفعہ قائم ہو جائے، تو پھر یہ دیگر تلامذات کی طرح اپنے اصلی نتائج سے علیحدہ ہو کر بھی باقی رہ سکتا ہے۔ (۲) وہ حرکات بالخصوص متولد

ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو ابھی حال میں صادر نہیں ہوئیں، اور اس لئے جو ابھی تک تازہ ہیں، اور جن کے ساتھ اس تازگی کے عضوی احساسات موجود ہیں۔ اسی طرح وہ حرکات بھی متولد ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو اکثر صادر کی جاتی ہیں، اور اس لئے جو آسانی سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ موخر الذکر صورت عادی خواہشات سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو سرورست چھوڑا جاسکتا ہے (۳) لہذا بعض اوقات جب موجودہ دھمپیاں منقود ہوں، یا ان میں زوال شروع ہو گیا ہو، یا ایجابی الم موجود ہو، تو توجہ بہت جلد اس چیسز کے ساتھ لپٹ جاتی ہے جو زیادہ فطرت کا تقاضا کرتی ہے، یا جس کو فعلی رویہ میں تنیر کی ضرورت ہوتی ہے، یا جو وقع الم کا یقین دلاتی ہے۔ توجہ کا یہ بخود روار تکاڑنے خیال، یہ کچھ بھی ہو، اور اس کے لوازم کی وضاحت کا خاص بنتا ہے بعض حالتوں میں تو یہ زیادہ وضاحت کافی ہو سکتی ہے، بالخصوص ان حالات میں جب یہ نیا خیال عقلی مشغولیت کے سامان نہیں کرتا ہو، لیکن اس کے لئے مناسب وقت شرط ہے۔ پھر یہ کمال الوجود اور تحصیل پرست اشخاص میں بھی بہت عام ہوتا ہے، جو ہوائی قلعہ بنانے کو ٹھوس کام پر ترجیح دیتے ہیں۔ (۴) لیکن جب یہ نیا خیال نیا راستہ بنا کر عمل کی بند نہر کو جاری نہیں کرتا، اور برخلاف اس کے جب یہ اس کی خود اپنی طرف رہنمائی کرتا ہے، حالانکہ عام وضع و حالت و حسب توقع کی سی ہے، تو خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس حالت میں باز احضار کی شدت اس ابتدائی فعل کی شدت کے لئے مناسب نہیں ہوتی، جس کو اس نے پیدا کیا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال اس حالت میں ملتی ہے، جب موخر الذکر اور اس کی کسی واقعی چیز کو متحقق کرنے کے لئے ہو، اور مقدم الذکر محض تخیل میں ہو۔ اگر توجہ کو جما کر خیالات کو درکات میں بدلنا ممکن ہوتا، تو اکثر خواہشات ختم ہو جاتیں (۵) لیکن حرکات پر ہماری ارادی قدرت فی الواقع اسی طرح کی ہے۔ یہاں کن سے واقعہ پیدا ہو سکتا۔ جب ہم سن نہیں سکتے، تو ہم کان نکالتے ہیں، جب ہمارے پاس تجربے کے لئے کوئی چیز نہ ہو، تو ہم کمر از کم اپنے ہاتھ جھیل سکتے ہیں، لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواہش ہی بنا باز احضار کی شدت پر فعلی

رد عمل کی اس زیادتی میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک سے "محک" مشتعل ہوتا ہے، اور دوسرا غایت خواہش کا محض خیال ہے۔ اس کے علاوہ یہ تفادیت بالآخر اس واقعے پر جا کر ٹھیکرنا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات کی ابتداء موضوع کی طرف سے ہو سکتی ہے، اور احساسات کی نہیں ہو سکتی (۶)۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، موجودہ توانائی جس قدر زیادہ، موجودہ مخارج جس قدر کم، اور عادات سے قطع نظر، فعلیت کے نئے راستے جس قدر زیادہ تازہ ہوں گے، اسی قدر زیادہ قوی یہ تحریک، اسی عمل ہوگی (۷)۔ آخری قابل غور بات یہ ہے کہ جب اس طرح کا فعل مکمل ہو جاتا ہے تو خواہش بھی ختم ہو جاتی ہے۔ خواہش کی متعین حالت کے لئے غایت خواہش کے تحقق میں رکاوٹیں ہونی چاہئیں، لیکن یہ رکاوٹ اطلاق ہونی چاہئے، کیونکہ اس حالت میں ہم صرف تنہا کریں گے۔ یہ رکاوٹ ان افعال کی طرف سے ہونی چاہئے، جو اس کے استحضار سے پیدا ہوئے ہیں۔ خواہش خواہ کسی طرح پیدا ہو، اس کی شدت اور اس تحریک عمل کی شدت اولاً بالکل ایک ہی ہوتی ہے۔ اس میں اور اس لذت کی مقدار میں کوئی متعین یا مستقل تعلق نہیں ہوتا۔ جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ خواہش دراصل احتیاج اور امتناع کی حالت ہوتی ہے، اور اس لئے جو حیثیت کہ اس سے بالامت پیدا ہوتی ہے، وہ الم کی حیثیت ہے۔ یہ الم جس رد عمل کا باعث ہوتا ہے، وہ یا تو خواہش کو دباتا ہے، یا ایسی کوشش کی طرف مودعی ہوتا ہے جس سے رکاوٹیں رفع، یا مغلوب ہو جاتی ہیں۔ ان تبادول نتائج پر بحث کرنے سے فعل ارادی کے اعلیٰ پہلوؤں کی بحث چھڑ جائے گی۔ لیکن ہم کو خواہش اور حیثیت کے تعلق پر غور کر لینا چاہئے۔

اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں، جن میں خواہشات کے ساتھ یہ واضح ظہور ہوتا ہے کہ ان کی تشفی نا خوشگوار ہی کا باعث ہوگی۔ اس کے برخلاف یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ایسے حالات کو اپنے ذہن میں لائیں، جن کے متعلق ہم کو معلوم ہے، یا ہمارا عقیدہ ہے کہ خوشگوار ہونگے، اور باوجود اس کے ہم میں ان کی خواہش پیدا نہ ہو۔ مینی یہ کہ ہم کسی چیز کا اچھا کر سکتے ہیں، یا اس کو پسند کر سکتے ہیں،

بغیر اس کے کہ ہم اس کی خواہش کریں، خواہش اور حسیت میں کوئی ثابت اور غیر متغیر
 تعلق نہیں۔ تاہم بہت سے اہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خواہش ہمیشہ خوشگوار
 ولذت کی توقع سے پیدا ہوتی ہے، جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہوگی، اور یہ کہ خواہش
 کی شدت اس لذت کی شدت کے تناسب ہوتی ہے، جس کی اس طرح پیش بینی
 ہوتی ہے۔ اس عقیدہ کی ظاہری خوشنمائی کچھ تو موقوف ہے خواہش کے تعلقات
 کی ناتمام تحلیل پر، اور کچھ اس واقعہ پر کہ یہ ان افعال کے لئے صحیح ہے، جن کی
 تحریک احضار سے ہوتی ہے (اور ان افعال کو خواہش کے درجہ سے اور
 زیادہ امتدائی درجہ سے تعلق ہوتا ہے) اور ان افعال کے لئے بھی، جو
 کم و بیش عقلی ہوتے ہیں (یہ افعال خواہش کے درجہ سے بعد کے درجہ سے تعلق
 رکھتے ہیں) فرض کیا جاسکتا، کہ عین لذت اندوزی میں فعل صرف اس لذت
 کی وجہ سے باقی رہ سکتا ہے، جو حاصل ہو رہی ہے، اور یہ فعل اس لذت کی شدت
 کے تناسب ہوتا ہے۔ لیکن یہاں نہ باز احضار ہے نہ تلاش۔ لیکن جو شرائط
 کہ خواہش کے لئے ضروری ہیں، وہ مفقود ہیں عقلی فعل میں یہ دونوں ہوتے
 ہیں۔ لہذا یہاں عقدہ زیر بحث کے ایک لائق وکیل کے الفاظ میں، یہ کہنا
 صحیح ہو سکتا ہے، کہ ”بحیثیت ذہنی عقل حیوانات کے ہماری خلقت میں ہے، کہ
 ہم ہر چیز کی خواہش اس کی لذتی قیمت کے مطابق کریں، لیکن غور کرو، کہ
 ”خیر، لذتی قیمت“ اور عقلی فعل“ کے سے تصورات میں کیا شامل ہے؟ ظاہر
 ہے کہ اس میں پیش بینی اور تخمین، ذات کی محبت، بحیثیت اس کے کہ یہ دلچسپی کا
 ایک مستقل معروض ہے، مختصر یہ کہ بقول ہبلر ”سردب ذات“ شامل ہوتا ہے۔
 لیکن اس لحاظ سے خواہش ”اندھی“ ہے۔ نہ اس میں حس سے پیدا
 ہونے والا یقین ہے، نہ عقل سے پیدا ہونے والی یقینی پیش بینی۔ اس میں کچھ
 نہیں، کہ زمانہ ماضی میں لذت نے مطلوبہ شے اور اس شے کے تحقق کی حرکات
 میں تلازم قائم کیا ہے۔ لیکن خواہش کے لئے نہ تو اس لذت کے تذکرہ کی
 ضرورت ہے، نہ اس کی پیش بینی کی۔ اگر یہ موجود بھی ہوں، تو ان سے اس
 کی ضرورت و اہمیت معین نہیں ہوتی۔ اس کا بہترین ثبوت بعض عادی

خواہشات میں ملتا ہے۔ مگر رواجِ عادی سے لذت تو کم ہو جاتی ہے، لیکن عاداتِ قوی ہوتی ہیں۔ لہذا اگر خواہش کی شدت اس کی تشفی کی "لذتی قیمت" کے تناسب ہوتی، تو اس لذت کے کم ہونے کے ساتھ ساتھ از سر نو تشفی کی خواہش بھی کم ہونی چاہئے تھی لیکن اگر امتناع کا موجودہ الم خواہش کی شدت کو معین کرتا ہے، تو فصل کے عادی ہونے کے ساتھ اس میں اضافہ ہونا چاہئے اور مشاہدہ کا قوی یہ ہے کہ تا وقتیکہ حزم و احتیاط ان متاخر خواہشات کو زبردستی دبانے کا خیال پیدا نہ کرے، یا فعلی توانائیوں کی کمی نہ پڑ جائے، اس وقت تک یہ خواہشات فی الواقع زیادہ تسلط ہوتی جاتی ہیں، اگر یہ قدر زیادہ وقت گزر جاتا ہے اسی قدر کم ایجابی لذت ان سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں کہ فعلِ حیات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ کہ زیادہ لذت تھوڑی لذت پر، اور تھوڑا الم زیادہ الم پر مزاج خیال کیا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگرچہ خواہش کی تشفی سے پیدا ہونے والی حسیّت کم ہو جائے یا یہ بالکل بدل جائے تب بھی غیر تشفی یافتہ خواہش کا الم برابر بڑھتا جاتا ہے، جس طرح یہ خواہش خورفتہ ہوتی جاتی ہے جس خیال کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے اس کی تائید میں یہ بات بھی ہے کہ اشتہاتِ اجن کو مودوثِ خواہشات کہا جاسکتا ہے (بلاشبہ موجودہ الم کی وجہ سے فعل کو پیدا کرتے ہیں، نہ کہ لذت کی وجہ سے جذبے اور فعل کی اعلیٰ صورتیں عقل اور شعور ذات کی سطح سے تعلق رکھتی ہیں۔ اب ہم انہی کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور مناسب مقام پر ان پر بحث کریں گے۔

باب دوم

تعقل

زبان کا اکتساب

(۱) خواہش بطبع اپنی تشفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریض کرتی ہے اور اکثر تو اسی کی وجہ سے فعل کے مختلف امکانات اور ان کے فوائد و نقائص کی ذہنی جانچ پرتال ہوتی ہے۔ اس طرح جس وقت تشلی سلسلہ اس قدر ترقی یافتہ ہو جاتا ہے کہ آزاد تصورات کو فکر کے مواد کے طور پر مہیا کرے اسی وقت کے قریب قریب فکر کی ابتداء کے محرکات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ ترقی اس قدر تدریجی ہوتی ہے کہ یقین اور صحت کے ساتھ معلوم کرنا ناممکن ہے کہ ہم اس سطح پر کب پہنچتے ہیں۔ عجب و غریب اور حیران کن عوارض حالات کے ہیجان میں اعلیٰ حیوانات عقل کی غیر مثبتہ علامات کا اظہار کرتے ہیں لیکن یہ بالاتر دیکھا جاسکتا ہے کہ فکر کم از کم بحیثیت تشقل فعلیت، اکتساب مکمل سے شروع ہوتا ہے۔

یہی لادبی آلہ یعنی تکلم ہمارے "نفسیاتی فرد" کو خالصتہً انسانی اور عقلی مہیے تک پہنچاتا ہے۔ لہذا اس کی تکمیل پر ایک تمہیدی بحث ضروری ہے۔ اشارات

Intellection ۱۱۱ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ فرد کی عقلی ترقی صرف دوسرے افراد سے میل جول یعنی سوسائٹی کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے۔ زبان کے بغیر ہم ایک دوسرے سے خارج ہو جاتے ہیں اور ہم ایک دوسرے کے ذہن میں داخل نہیں ہو سکتے۔ یعنی یہ کہ ہم عدد و طبیضات کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ زبان کی وجہ سے ہر فرد میں اپنی حدود سے متجاوز ہو کر دوسرے کے ہونٹ کا حصہ دار بن سکتے ہیں بحیثیت افراد کے محلے کے انسان کی طبیعت ایسا ہیہ عرصی ہوتی ہے جو

اور مختلف آوازیں ہمارا نقطہ آغاز ہیں۔ یہ اشارات و اصوات اس وقت تو عمدی حالت ہیں، لیکن دراصل یہ جذبی اظہارات تھیں اور بس۔ اس میں ترقی ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت جب ہم تجربے کی ”اخراجی سطح“ پر پہنچتے ہیں یعنی جب تجربہ کرنے والا فرد یہ معلوم کر سکتا ہے کہ اس کے ماحول میں اس کے اور ہم جنس افراد بھی موجود ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اس حالت میں ”اطلاع وہی کی خواہش نے انسان کو زبان کے اختراع پر مجبور کیا“ اور اس طرح ”جو چیز کہ پہلے جلی تھی اب عمدی بن گئی“۔ لیکن ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ یہ انتقال اس عمدی قصد کے مقابلے میں بہت زیادہ تدریجی عمل تھا، جو خواہش اطلاع وہی سے مدلول ہوتا ہے، اور یہ کہ اس کی ابتدا انسانی درجے سے بہت نیچے درجے پر ہوئی۔

دوسرے الفاظ میں زبان نہ تو اختراع ہے نہ انکشاف بلکہ یہ سراسر ایک ارتقاء ہے۔ جذبے کے زیر اثر چیخ مارنا، منہ بنانا، اشارہ کرنا، ان لوگوں کے لئے اکثر باہمی ہوتا ہے، جو اپنے گزشتہ تجربے کی بنا پر ان حالات سے واقف ہیں جن میں یہ تغیرات پیدا ہوتے ہیں، اگرچہ وہ شخص جس میں یہ تغیرات پیدا ہو رہے ہیں کبھی بھی ان سے واقف نہیں ہوتا، اور نہ وہ اس کے متعلق کچھ غور و فکر کرتا ہے۔ اسی طرح آوازیں اور حرکتیں اوروں کے لئے باہمی ہوتی ہیں، کیونکہ ان کی ابتدا جلی تقلید کی صورت میں ہوئی اور ان سے اطلاع وہی مقصود نہ تھی لیکن ان اتفاقی فوائد کے متحقق ہو جانے کے بعد، دیر یا سیر ان کے تمتع چاہل کیا جاتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ چوہ و آوازیں منہنی رہتی ہیں، لہذا عمداً ان کی تکرار کی جاتی ہے اور مقصود اس کے کچھ تو اطلاع وہی ہے اور کچھ یہ کہ ان کا اطلاق اور حالات پر بھی ہو۔ اس طرح ہمدردی منہنی خیز اور نقالی علامتی بن جاتی ہے اطلاع وہی کے ذرائع، بقید حاشیہ صفحہ گزشتہ حیوانات کی ہے لیکن شخصیت کا ظہور صرف دوسرے شخص سے میل جول سے ہوتا ہے اور زبان کی شکل ذریعہ ہے لیکن اگرچہ اشیا خارجی کی مدد دہی پر شفاف اور برابری عالم فہان کا اضافہ، منہنیاتی ذریعہ کے آئندہ ارتقاء کے لئے ہم پر تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ ارتقاء انفرادی نہیں رہتا، بلکہ بات صرف یہ ہے (اور اس کو پیش نظر رکھنا چاہیے) کہ اب اس ارتقاء کا مواد صرف ان حضرات پر مشتمل نہیں ہوتا جو ایک اصد ذہن کو پیدا کرتے ہیں انطوئی تجرکہ کا وہ تجاودہ (Transcendence) جو ایک کے خارج شخص اور اس کی علیحدگی کو عمومی ذہن (Universal mind) کی خارجیت اور اس کے اجتماع کا تحت بنانا ہے، صرف ترائین نفسی کے مطابق و ذہن پر آؤں تو ہے۔ لہذا غیر عقلی و عصبی عقلی وجہ کی ضرورت کے مطابق کہنے کے لئے اس کا نام ”عقل“ ہے۔

اور خود اطلاع وہی بحیثیت ایک واقعہ کے اطلاع وہی کے عہد ہی قصد کو پہلے ہی سے موجود دل جاتے ہیں۔ پس ازان کو پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پہلے انسان اس طرح غیر محسوس طور پر زبان کو پالیتے ہیں۔ لیکن وحشی حیوانات کی باہمی گفتگو کلی طور پر درطبعی علامات سے اظہار پر موقوف اور اسی تک محدود، نظر آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ گفتگو ایک نوع کے لئے ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی سی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف انسانی زبان وقت اور جگہ کے مطابق بہت بدلتی رہتی ہے۔ یہ رسوم و روایات پر موقوف ہوتی ہے، نہ کہ فطرت اور قوارث پر۔ یہاں اگر وہ انقطاع ظاہر ہوتا ہے جس کو ارتقا کا عقیدہ پر نہیں کر سکتا لہذا اگر میکس میولر وغیرہم نہایت تحقیق کے ساتھ لیکن بلا وجہ یہ کہیں، کہ زبان ماری وہ حد ہے جس کو کوئی بہیم عبور نہیں کر سکتا اور یہ کہ اس کے بغیر کوئی ایسا مقام معلوم نہیں کیا جاسکتا، جہاں سے انسان شروع اور حیوان ختم ہوتا ہے تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے لیکن یہی تسلسل ہے جس پر ارتقا، یعنی مابعدی تخلیق کدالت کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا کہ اکتاب زبان کے بعد ہی حیوان حیوان ہی رہے گا، یا اکتاب زبان سے قبل انسان انسان ہی رہے گا ارتقا کے اصلی مفہوم کو نظر انداز کرنا ہو گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تمام سائناتی تفصیل ماضی کے دھندلے میں غائب ہے، لیکن طبعی علامات سے نام نہاد فرضی علامات کی طرف مدیجہ ترقی اب غیر مستتبہ ہے اور اس کے خط و خال کافی صاف ہیں۔

سب سے پہلی بات جس کو مختصر بیان کرنا کافی ہو گا یہ ہے کہ ہم کو انسان سببندہ روں کی حیاتیاتی خواص پر غور کرنا چاہئے، کیونکہ ہم تمام وہ وہ پلانے والے جانوروں میں یہی جانور انسان سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ ان جانوروں کو نہ تو آذوقہ کی کمی ہوتی ہے نہ ان کو دشمنوں کا خوف ہوتا

ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ان کی زندگی اجتماعی اور آرام بخش ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ کچھلی ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلتے ہیں، ان کا سر اوپر چہرہ غیر مستقل اور متغیر ہوتا ہے، ان کے ہاتھ نرم ہوتے ہیں، اور ان کی دونوں ہاتھیں ہاتھوں پر صحت کے ساتھ مرکوز ہوتی ہیں، اور ان کی آواز طرار ہوتی ہے اس طرح ایک طرف متنوع اور اکات اور حرکات، اور دوسری طرف جذبی اظہار کی سہولت، میسر آ جاتی ہے، جو کسی اور حیوان کو میسر نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ جو بہت زیادہ ہوشیار، باہمبہ، چابکدست، دقیق النظر، راز جو، اور گرمجوش ہوتا ہے، کوئی اور حیوان وہ تیزی، طراری، نقالی، حیرت انگیزی اور قابلیت اثر پذیری ظاہر نہیں کرتا، جو بندر سے ظاہر ہوتی ہے۔

ان کے نفسیاتی خواص میں، سب سے ترین غلبہ آہ ہے، جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے، یعنی تجربہ کرنے والے فرد کی یہ قابلیت، کہ وہ نہ صرف اپنی جنس کو، بلکہ اس جنس کے افراد کو بھی پہچان لیتا ہے، ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ قابلیت عضوی تفرق کی ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اسی وقت اس مواد کی توسیع ہوتی ہے، جس کی تمیز کی جا رہی ہے، اور ان ذرائع کی جن سے تمیز کی جا رہی ہے۔ اس لحاظ سے نسل انسانی اس قدر آگے بڑھ چکی ہے، کہ ہر ایک شخص ایک حد تک پہچانا جاتا ہے۔ ہر شخص کی آواز، اس کا چہرہ، اس کی جال و ہال، اور اس کا طرز و طور، اس قدر مخصوص اور نرالا ہوتا ہے، کہ ہم کہتے ہیں کہ ”طرز ماند و بود انسان کو بتاتا ہے“ (یعنی اس کی طرز اشارہ کرتا ہے) نہ صرف یہ کہ ہر شخص اپنی حیات کا اظہار ایک خاص طرز سے کرتا ہے، بلکہ اس کی حیات بھی

سہ چھٹی کا درجہ و بیان ہے کہ کچھ۔ اپنے قبیلے کے افراد کو بھی تمیز کر سکتی ہے، اور اپنے مہنوع قبائل کے افراد کو بھی، لیکن اصلی ریلہ دار جانوروں کے درجہ سے قبل ہمارے پاس واضح شہادت اس بات کی نہیں کہ ایک دوسرے کو دیکھ کر تمیز ہو سکتا ہے، جس طرح کہ ایک کتے میں بھی اور اس کا بچہ ایک دوسرے کو پہچان لیتے ہیں۔ حلیت یہ ہے کہ جو چیز کافی واضح موجود ہے، وہ ایک دیکھ کر ہی کیا کہ بہت عرصہ ہوا کہ ثبت کرنے کا تعادل بتعدی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کی نزدیکی کو معلوم نہیں کر سکتے، کیونکہ قریبیت نامتناہی کو شامل ہے، لیکن جس تھدی کی وجہ سے ہم بعض افراد کو ماننے سے قاصر تھے، وہی وہی دیگر افراد کی ہماری اضافی تمیز کو سام مل جل کے لئے مناسب بناتی ہے۔ (بصفت)

اس کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ ابتدائی انسان میں، راز جوئی، احساسیت، اور تنبیہ و عدم استقلال کی وجہ سے، اظہار، یا ”تکلم“ کے متعدد مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی انفرادیت کی وجہ سے یہ مواقع اور تکلم اشخاص کے ساتھ ساتھ بدلتے جاتے ہیں۔ حیوانات کی مختلف انواع کی طرح انسان کے مختلف افراد مختلف مواقع سے متاثر ہوں گے، یا ایک ہی موقع سے مختلف طور پر متاثر ہوں گے اور تاثرات کے اختلافات کے ساتھ جوابات و رد و اعمال بھی مختلف ہوتے جائیں گے۔

لیکن کیا اس سے اس لامتناہی کثرت کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، جو قابل فہم گفتگو کی مشابہت کے محد و طبعی علامات کے بھی زیادہ بعید سے کیا زبانوں کا یہ عطیہ کبھی کبھی بے معنی شور و غل سے زیادہ کچھ اور ہوتا ہے؟ فنانوسی بے معنی شور و غل کی طرح یہ بھی طبعی زبان کی مصنف بڑا ہٹ اور اس کے خالص اشاروں سے ذی عقل انسان کی مکمل اور مسلسل گفتگو کی طرف ترقی ہے۔ اسی ترقی پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اگر ایسے تکلم میں نہ عام مشابہت ہوتی، نہ انفرادی استقلال تو یہ تمام بحث بہت بایوس کن ہوتی۔ لیکن جو مخلص تنظیم کہ سبب میں مشترک ہے، اس کا نتیجہ ہے، کہ ان میں کافی مشابہت اپائی جاتی ہے اور ہر فرد کی خصوصیات کی بظاہر اتفاقی نوعیت کے باوجود ان کے استقلال و ثبات کی کافی شہادت موجود ہے، جیسا کہ ہم کو تلازم کی کارنس رائی سے امید ہونی چاہئے تھی۔ یہاں صرف ایک فیصلہ کن امثال کا ذکر کافی ہو گا۔ اندھی، گونگی، بہری، اور ابلہ کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ اشخاص کو ظاہر کرنے کے لئے تقریباً دس آوازیں اور غواہی حسیات کے اظہار کے لئے تقریباً تیس اور آوازیں نکالتی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ جہاں تک کہ اس وقت ان کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے، کہ سالوں تک ان کی نوعیت

سے Laura Bridgman کے ادروں سے اس طرح گفتگو کرنے کا خیال خود اس کو نہ آ سکتا تھا۔ اس

غرض کے لئے وہ ہاتھوں کے اشارے استعمال کرتی تھی جن کے ذریعہ سے ٹاکٹر ہاؤ (Dr. Howe) نے اس کو اپنی عقل و توجہ سے نجات دلائی، جن میں وہ لمس کے سوا باقی تمام حواس کے فقدان سے گرفتار تھی (مصنف)

یا ان کے اپنی لوازم میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ابتدائی انسان کے قابل بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ یہ زائد سے زائد چند خاندانوں پر مشتمل ہوتے تھے جو لکڑیاں اور پتھر پھرتے اور شکار کرتے تھے۔ پھر ادنیٰ ترین پوشیوں اور اعلیٰ ترین بندروں کی طرح ہر قبیلہ کا ایک مسلمہ سردار ہوتا تھا۔ یہ شرف عموماً مردوں میں سے قوی ترین اور عقلمند ترین کو حاصل ہوتا تھا۔ پھر جیسا کہ گذاروں نے اشارہ کیا ہے اس سطح عقلی ترقی کے لئے "تقلید" بہت اہمیت رکھتی ہے جس کے صرف نشانات ادنیٰ حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اہمیت اس حالت میں بالخصوص واضح ہوتی ہے جہاں ایک اعلیٰ اور حکمران فرد ایسا ہو جس کا اور سب افراد خصوصیت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہوں جس کی بات زیادہ مانی جاتی ہو اور جس کی تقلید کی زیادہ امید ہو جیسا کہ گذاروں نے بتلایا ہے اس قسم کے سردار کا رعب اور افراد کو مسحور کر کے انتشار کو رفع کرے لگاؤ اور تعلیمی ترقی کو آسان اور یقینی بنائے گا۔ آخری بات یہ ہے کہ اگر اس نئے سردار کی عمر اور سلاطین ہمارے عہدوں سے کم بھی ہو تب بھی یہ معمر شخص جو بالآخر سردار بن جاتا ہے بالعموم اپنے اسلاف کے نقوش قدم پر چلنے کا میلان رکھتا ہے۔ اس طرح سانی وایت بتدریج نمودار ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے ایک چھوٹا سا قبیلہ دوسرے قبیلے سے متفرق ہو جائے گا۔

ابتدائی انسان کی میل جول کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اشاروں کو آوازوں کے مختلف آثار چڑھاؤ کے ساتھ مجتمع کرتا ہے۔ یہ خصوصیت

۱۵ (Pantomimie)

۱۵ یہ عبارت جی (ایس) ہال (G.S. Hall) کے مضمون کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان آوازوں کی تعداد ان سے زیادہ تھی جس کو گذاروں نے ذکر کیا تھا۔ لیبر (Lieber) نے اس کا مشاہدہ کئی ماہ تک ہی مالک میں کیا ہے جب وہ بہت چھوٹی تھی اس کا خیال ہے کہ یہ ساٹھ آوازیں اشخاص کے لئے تھاں کرتی تھی۔ ایک مرتبہ اس سے پوچھا گیا کہ اس کو کتنی آوازیں یاد ہیں تو اس نے ستائیس آوازوں کو دہرایا (مصنف) Tarde ۱۶

بالکل وحشی اقوام میں اب بھی پائی جاتی ہے اور جس طرح تمدن بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح یہ محو ہوتی جاتی رہے۔ شروع شروع میں جب اشارے غالب تھے، یہ صوتی لوازم غالباً تقریباً بالکل جذبی ہوتے تھے۔ مطلب برآری اور معنی آفرینی صرف اشاروں سے ہوتی تھی۔ لیکن اب معاملہ برعکس ہے۔ اب لفظ "معنی رکھتا ہے" اور "فعل" صرف اس جگہ ہوتا ہے، جہاں حسیّت شدید ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شروع میں زیادہ تر بازوؤں اور ہاتھوں (جو قصدی حرکت کے آلات ہیں) کی حرکات سے سب سے زیادہ عقلی حس، یعنی حس بصارت کی طرف براہ راست مراعہ کیا جاتا تھا۔ لیکن اب صوتی حرکات (جو اب آواز سے کم قصدی تھیں) سے حس سماعت، یعنی جذبی حس، بالراست مخاطب کی جاتی ہے۔ یہ استحالہ عجیب و غریب ضرور ہے، لیکن اس کی توجیہ نہایت آسانی سے اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ معاشی بقا کا نتیجہ ہے۔ چونکہ محض تکلم قابل فہم بن کر رہنا حس اور اس کے بڑے بڑے آلات کو آزاد کرتا ہے، لہذا لازمی اٹھا، کہ یہ اشاروں پر غالب آجائے جو دونوں کو استعمال کرتے تھے۔ لیکن اس کے لئے شہر یا صرف یہ ہے کہ ہر فرد کا صوتی تکلم مائل مواقع پر مستقل ہو، اور غیر مائل مواقع پر کافی مختلف اور خمیر ہو۔ یہ دونوں شرائط اس وقت بھی پوری ہو سکتی ہیں، جب طبعاً وہی کا کوئی قصہ نہ ہو۔ اس کی مثال لو دریا بڑیاں کی مذکورہ بالا حالت میں ملتی ہے۔ دیگر بہرے گونگوں کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں، ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن صرف اس صوتی آواز کا وجود ہی کافی نہیں ہوتا، جو انسانی آوازوں سے بچے کے لئے درکار ہوتا ہے، اگرچہ بعض اوقات تمام زور اسی پر دیا گیا ہے۔ چنانچہ ہر بارٹ کا خیال تھا کہ کتے غرور بولتے اگر وہ بول سکتے۔ کوٹنی سے بھی بظاہر اس کے متفق ہے، اگرچہ اس نے اس خامی کو ناقص

۱۔ ہیلن کیلو (Helen Keller) کے استاد کی رپورٹ ہے کہ جب وہ اپنے اظہار مقصد کے لئے الفاظ پالتی ہے تو وہ ۱۷۱۱ اور اشارات کو ترک کر دیتی ہے (مصنف)

سماعت کی طرف منسوب کیا ہے، نہ کہ مکمل آواز کی طرف۔ لیکن طوطا محض تلفظ کے لحاظ سے تقریباً ہمارا ہم رتبہ ہے۔ تاہم یہ آواز سے اپنی حسیات کو اتنا ظاہر نہیں کر سکتا جتنا کہ کتا کرتا ہے۔ اور یہیں اس میں شبہ نہیں کہہ سکتے بولتے ہیں، اگرچہ ان کی زبان ارتقا کے اس درجے سے تعلق رکھتی ہے، جو انسانی، بلکہ بندروں کے درجہ سے بھی نیچا ہے۔ ہم نہیں بتا سکتے، یہ کہ اگر شہینیاں بھی کہنے کی طرح، اور اسی مدت تک، یا لاجاً، تو وہ کہاں ترقی کرتی ہیں لیکن اس میں کلام نہیں کہ کتا بہت دور آگئے مکمل چکا ہے۔ کہا گیا ہے، کہ جنگلی کتا صرف بھونکتا ہے لیکن جب یہ انسان کا دوست اور مصاحب بن جاتا ہے۔۔۔ تو اس کی فہرست الفاظ (اگر یہ محاورہ صحیح ہے) اس کے متنوع اور وسیع (تجربات اور) جذبات کی وجہ سے بہت طویل ہو جاتی ہے۔ یہاں ضروری نکتہ یہ ہے کہ متنوع تجربات ہوں، اور ان تجربات میں سے ہر ایک کے اظہار کے لئے ایک مخصوص صوتی جواب ہو۔ ابتدائی انسان کی راز جوی اور قابلیت اثر پذیری ان دونوں کو بعد وافر مہیا کرتی ہے۔ ابتدائی انسان کسی چیز کو دیکھ کر کوئی آواز نکالتا ہے۔ یہی آواز اس چیز کا نام بن جاتی ہے، اور بعد میں جب کبھی وہ اس چیز کو دیکھتا تو اسی نام سے پکارتا ہے۔ بلحاظ اصلیت تو یہ نام موضوعی ہوتا ہے، لیکن اکثر تجربے کی وجہ سے بلحاظ معنی معروضی بن جاتا ہے۔ بچوں کی گفتگو کا مشاہدہ اس کی تائید کرتا ہے۔ بچے بلی کو میاؤں کہتے ہیں۔ یہ تقلید ہی باؤ و او (Bow-wow) یا پف پف (Puff-puff) کے مرتبہ ہے۔ اس طرح جن اشیاء کی آواز نہیں ہوتی، وہ ہم سے آوازیں پیدا کر دالتی ہیں اور اس طرح ان کے نام قائم ہو جاتے ہیں۔

Chimpanzee

ایچ پی سٹائٹھال (Steinthal) کا نظریہ ہے، جس کا نظریہ ڈنگ ڈنگ (Ding Dong Theory) کے نام سے میکس میولر نے ذاق اُڑایا ہے، لیکن جس کو بعد کے قابل تمام ہرسانیات نے قابل احترام سمجھا۔ ایچ پی کیورس نے بھی اس کو بیان کیا ہے (مصنف)

زبان کے آغاز کو معلوم کرنے کی اس مختصر کوشش ہی پر ہم کو قناعت کرنی چاہئے، اور اب اس سوال کی طرف رجوع کرنا چاہئے جو ہمارے لئے اصلی سوال ہے، یعنی یہ کہ اگر زبان پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے، تو یہ فکر کی ترقی، نہ کہ اس کی اطلاع وہی، کا آئینہ کس طرح بنتی ہے؟ لیکن اس سے بھی پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ وہ فکر کیا ہے جس کا زبان آئینہ بنتی ہے؟

حس اور فہم کا فرق

(۲) اس تحقیق کو شروع کرنے میں ہم دراصل قدیم نفسیات کی سب سے زیادہ ”بین اور واضح“ حد و دوس سے ایک حد سے گزر رہے ہیں۔ ہمارے مراد اس حد سے ہے، جو حس اور فہم کے درمیان ہے۔ جب تک کہ بہت قوائے فرض کئے جاتے تھے، اس وقت تک ان کے تعلق کی توضیح ضروری نہ معلوم ہوتی تھی۔ اس عقیدے کے مطابق انسان میں حس اور عقل تھی، بینہ اس طرح جیسا کہ اس کے کان اور آنکھیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک کاتبین و تضار اتنا ہی بڑا تھا، جتنا کہ دوسرے کاتبین و تضار۔ لیکن جو ماہرین نفسیات اس مشکل کو اس طرح حل نہیں کرتے ان کے لئے ان دونوں کے تعلق کی توجہ امر بشوار ہے۔ وصول اور فعلیت کا تقابل ہمارے مدد نہیں کرتا، کیونکہ ہر احضار میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ فعلیت بالضرورت ایک ہی، یعنی توجہ کی، ہوا کرتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ احضارات حس اور احضارات فہم جتنسا باہل مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ افلاطون کے وقت سے بعض فلاسفہ اس خیال کے حامی رہے ہیں۔ ان کا قول ہے، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آتی، تا وقتیکہ یہ پہلے حس میں نہ ہو۔ چنانچہ اندھے اور بہرے بعض ان تصورات سے محروم ہوتے ہیں، جو ہم میں ہوتے ہیں۔ اگر خالص وجود خالص لاشی ہے، تو خالص فکر بھی اتنا ہی خالی ہوتا ہے۔ فکر احساسی اور حرکی احضارات کی ایک خاص تکمیل کو شامل ہوتا ہے، اگر یہ

لہذا اگر انگریزی ہی نفسیات تفکر کو ادراک کی ایک خاص صورت یعنی
 ”تصورات کے اتفاق و عدم اتفاق کا ادراک“ اور نفس تصورات کو تلازم کا
 نتیجہ کہتی ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ لیکن یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ مشاہدہ
 اور اختصار، یا اختراع، کو غلط ملط کر دیا جائے: ”خواب بیداری“ اور بعض اوقات
 اوروں کی گفتگو کے محض تفہیم میں ہم ان تشلی حرکات کے نسبتہ منفعل،
 مشاہدہ میں ہوتے ہیں، جن کی تمیزیں غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن تفکر، یا ”تفعل“
 میں ہمیشہ کسی ایسی چیز کی تلاش ہوتی ہے، جو کم و بیش غیر واضح صورت میں
 پہلی ہی تصور کرنی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ اس میں ایک ایسے اشارہ کی
 تلاش ہوتی ہے، جو دریافت ہو جانے پر اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ اس سے
 چند شرائط پوری ہوتی ہیں۔ یہاں پر پھر اندھا صند سنی و خطا
 دجس میں وہ اشارہ جس کی ہم تلاش کرتے ہیں، صرف یہ ہوتا ہے کہ ”کوئی
 اور چیز ہو، لیکن یہ نہ ہو“ اگلی ایک انتہا سے اس دوسری انتہا کی طرف
 مسلسل ترقی ہوتی ہے، جہاں ایک قطعی انفصال ”یا..... یا“ بیان ہو سکتا
 ہے۔ اب اس ترقی میں ”حقیقی فکر“ کہاں شروع ہوتا ہے، اس کا فیصلہ
 اس تعریف پر موقوف ہے، جو ہم ”فکر“ کی کرتے ہیں۔ بظاہر کوئی نفسیاتی
 تعریف ایسی نہیں، جو کم و بیش قیاسی نہ ہو، اور باوجود اس کے حقیقی فکر اور عام
 فکر کے درمیان کوئی واضح حد فاصل قائم کر سکے۔ اگر ہم کہیں، کہ ”عمل فکر“ کی
 مناسب و موزوں تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ وہ فعل ہے، جس میں ہم اشیاء
 کو تصورات کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں، یا ان پر تصورات کے ذریعہ حکم
 لگاتے ہیں، تو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، نفسیاتی نقطہ نظر سے یہ تباہا مشکل ہو جاتا
 ہے کہ کس مقام پر محض تشلی ختم ہوتا ہے، اور تصور شروع ہوتا ہے۔ اگر
 میکس میولر کے ہمزبان ہو کر کہا جائے کہ ”زمان کے بغیر تصور نہیں ہو سکتا،
 اور تصور کے بغیر زبان نہیں ہو سکتی“ تو پھر جیسا کہ ہم بند اول میں دیکھ چکے ہیں،
 ایک عدم تسلسل پیدا ہو جاتا ہے جس اور فہم میں بالوضاحت تمیز کرنے کی
 وقت بالاتر وہ اس واقعہ کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے کہ ان میں کوئی

واضح فرق ہے ہی نہیں، سوائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ ”حس“ میں ہماری حالت خاص، انفعالیات کی ہوتی ہے اور ”فہم“ میں خالص فعلیت کی۔ جب کانٹ نے کہا تھا، کہ ”علم انسانی کے دو تے ہیں، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے نامعلوم، جڑ کے پیدا ہو سکتے ہیں“ تو ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن میں ان دونوں (یعنی احساسیت اور فہم) کے درمیان تسلسل کا دھندلا سا خیال ہو، اور تخلیقی نفسیات اس تسلسل کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔ لیکن اگرچہ ”حس“ اور عقل میں متعین تمیز و تفریق ناممکن ہے، تاہم ہماری سطح پر فکر کو ایک مسئلہ کا حل کرنا کہا جاسکتا ہے، یعنی اس میں ایک ایسا حل معلوم کیا جاتا ہے جو ج ہو۔ اس حل کرنے میں ایک نسبتہ ثابت مرکزی خیال ہے ہمارا نقطہ آغاز ہوتا ہے اور ہم ان خیالات کے تمام متباہرہ سلسلوں میں چکر لگاتے ہیں جو اس مرکزی خیال کے ساتھ متلازم ہیں۔ اسی وجہ سے اس قسم کا فکر بہترین صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ چلنے پھرنے والا ”اے“ اور یہی طرز بیان فی الواقع قدیم ترین ہے۔ جذبی ہیجان (اور شروع شروع میں طبعی انسان کسی چیز پر تشدد سے دل سے غور نہیں کرتا) خیالات کی روانی میں اضافہ کرتا ہے اور اس وقت جو چیز کہ مناسب و سوزوں معلوم ہوتی ہے اس پر اور غائر نظر ڈالی جاتی ہے اور اس طرح یہ اور واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں جو چیز غیر سوزوں معلوم ہوتی ہے اس سے دلچسپی نہیں ہوتی، لہذا اس کی طرف توجہ نہیں

Intelligence سے بیکار ہم نے ابھی کہا ہے اس حالت میں بھی ان مادی مخلوق سے مشابہت پائی جاتی ہے، جن پر ہم قائم رہتے ہیں یہاں تک کہ شاید کامیابی حاصل ہو جاتی ہے اور انی ترین مادی سطح پر طلب کی یہ خصوصیت ہے یعنی اس کا طے کر دوں کہ مال آزمائشی ہوتے ہیں لیکن موزن والا کوئی چیز ج کے مقابل نہیں ہوتی۔ صرف ایک موزنی حالت یعنی کامیابی کی خوشی ہوتی ہے اور بس۔ مصنف

تفکر ہی عمل کے متعلق یہ خیال زمانہ حال کی ورتن جوگ (Wurzberg) کے سکول کی ابتدا نہیں تھا میں بہت تیاراں ہے۔ یہ کتابوں اور مقالوں کا ایک سلسلہ ہے جن کا مول ہے ٹسکانے اور جن کی قیمت مشتبہ ہے پر و فیسر چٹنر نے اپنی ایک تصنیف Experimental Psychology of Thought Processes میں ان پر کی ہے و تصنف،

کی جاتی اور اس لئے وہ کم واضح ہو جاتی ہے۔ اس طرح تلازم کا طبعی عمل ایک مناسب و موزوں سمت میں آسان ہو جاتا ہے، اور باقی اور سمتوں کے لئے رک جاتا ہے۔ صرف ایک راستہ کھل جاتا ہے اور باقی کے راستے کم و بیش بند ہو جاتے ہیں۔ شروع میں تو یہ قدرت بہت ناقص ہوتی ہے، چنانچہ ایک تربیت یافتہ شخص کا فکر بھی بعض اوقات اس وضاحت، تین اور مطابقت سے معرا ہوتا ہے جو منطق کا نصب العین ہے۔ مانوس متلازمات پہلی بحث سے ہماری توجہ کو ہٹا لیتے ہیں، اور اس طرح فکر نہ صرف ”چلنے پھرنے والا“ لکھ آوارہ گرد ہو جاتا ہے۔ متقل اور کامل تصورات جن کی منطق متجانسی ہے، کی بجائے تصورات کا ایک ڈھیر ہمارے سامنے ہوتا ہے، جس کو کسی نہ کسی منظم کل کی صورت دی جاتی ہے لیکن جس میں برابر تنیلات ہو سکتے ہیں اور جس میں غیر مناسب و غیر موزوں چیزیں بھی ہوتی ہیں، اور انتشار افزا بھی۔

فکر اور زبان

(۳) اس طرح یہ یقینی ہے کہ فکر بغیر زبان کے شروع ہوتا ہے، جس طرح صفت بغیر اوزاروں کے شروع ہوتی ہے لیکن زبان کی مدد سے تفکری عمل بہت آگے بڑھ سکتا ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ نسبتاً عینی جنبی مثالیں بھی زیادہ قابو میں آ جاتی ہیں، جن کی تشکیل اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ ایک شے یا فعل کا نام، اس نام کے جاننے والے کے لئے ویسی ہی خارجی علامت یا صفت بن جاتا ہے جیسے کہ کوئی صفت ہو سکتی ہے جس چیز کو ہم ”نارنگی“ کہتے ہیں اس کی صورت اور اس کا رنگ اس لفظ کی آواز اور تلفظ سے اتنے گہرے تعلقات پیدا کر لیتے ہیں کہ اس کی صورت و رنگ اور ذائقہ و بو میں نہیں ہوتے، مالا لکھ محقر الذکر اس چیز کے لئے لازمی فرض کئے جاتے ہیں۔ طبعی صفات تو ہم کو بعض اوقات دھوکا دے جاتی ہیں لیکن اس کی اسی صفت حرکات تلفظ پر موقوف

ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ہمارے بس میں رہتی ہے۔ نام لینے (یا سننے) سے ہم اپنے لئے زیادہ، یا کم درجہ میں، وہ فائق وضاحت و تعین حیا کر لیتے ہیں، جو ان مثالوں کے لئے مخصوص ہے، جن کا احیاء و تسامات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ہمارا تصور، بلحاظ ثبات و خود مختاری، درک کے قریب قریب ہو جاتا ہے، بھوک اور غیر تربیت یافتہ ذہنوں (جو باؤ از لبس نہ فکر کرتے ہیں) میں یہ فائدہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، نسبت ان لوگوں کے فائدے کے، جو اپنی مادری زبان تک محدود نہیں، یا ان کے جو زبان کو تکلیلی طریقہ سے استعمال کرتے ہیں جب اشیا اس طرح نام پا کر ہماری ہو جاتی ہیں، تو پھر ہم ان کو تحلیل پر استعمال کر سکتے ہیں۔ اب ان تمام واقعات کو ذہن اجتماع کرنا آسان ہو جاتا ہے، جو مستقل بلحاظ سے یکجا ہونے چاہئیں، تھے، اور اس طرح اصطفا و تفہیم میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ نام ہم کو ادراک کی محسوسیت اور تخصیص سے آزادی دلاتے ہیں۔ ادراک میں ایک طرف تو ہم صرف اس چیز تک محدود ہو جاتے ہیں، جو یہاں حاضر ہے، اور دوسری طرف اس میں تمام وہ چیزیں شامل ہوتی ہیں، جو اس طرح حاضر ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ جس طرح تصورات بلحاظ نام نہاد و عمومیت بڑھتے جاتے ہیں، ان کا تعین اکثر کم ہو جاتا ہے۔ یہ نہ صرف کم تصویری اور زیادہ نقشی ہو جاتے ہیں، بلکہ یہ زیادہ غیر ثابت بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ ان معنی مثالوں کی کثیر تعداد سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں ربط صرف ایک مادہ، اجزا کا ہوتا ہے، اور جن میں وہ "مشاکلت" نہیں ہوتی، جو ایک ہی چیز کی مختلف تصاویر میں ہوا کرتی ہے۔ لفظ "گھوڑا" کے مقابلے میں جو ذہنی تصویر ہوتی ہے، وہ اس قدر ٹھوس ہوتی ہے، کہ توجہ میں نسبتہ مستقل طور پر رہ سکتی ہے۔ لیکن جو تصویر کہ لفظ "حیوان" کے مقابلے میں ہوتی ہے، وہ ایسی نہیں ہوتی، اس کا

لے دو ذوق و نوال کاڈ (Schema) ہو سکتے ہیں، لیکن پھر بھی حیوان کی ذہنی تصویر کی صورت خاک کی ہوگی، اس تصویریت نہ ہوگی، کاڈ کا خیال تھا کہ یہ خاک کی سی صورت ایک صنت کا نتیجہ ہے، جو روح انسان کی گہرائی میں ہے، اور انسان یہ ہے کہ یہ کسی شکلف نہ ہوگی، بلکہ بات کا قسط، ہر زبان کا پیدا کردہ ہوتا ہے، لہذا لکھا جاتا ہے، تو اس کے تمام اسلوب ہو جاتے ہیں (مصنف)

مطلب یہ ہے کہ اگر اشیاء کے تعلقات کے نام جو بحیثیت الفاظ ہمیشہ عینی رہتے ہیں، ان تعلقات کو ہمارے قابو میں نہ لے آتے، یعنی اگر یہ قابل فہم نہ ہوتے، تو پھر ہم ان تعلقات کا آسانی کے ساتھ احیاء کر سکتے، یا ان میں کامیابی کے ساتھ ربط و ضبط پیدا نہ کر سکتے۔ اگر ایک دفعہ یہ ہوائی لاشے نام اختیار کر لیتی ہے، تو پھر ہم کو وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں، جو ایک عینی جزو کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طریقہ کے ہر وہ چیز جو موزوں ہوتی ہے زیادہ گہرے طور پر متلازم ہو جاتی ہے، اور ہر وہ چیز جو غیر موزوں ہوتی ہے، متروک کر دی جاتی ہے۔ پھر جب تصور کا منطقی تفسیر یا معنی اس طرح ایک نام کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے، تو یہ بھی ضروری نہیں، کہ یہ ”مواد“ یا شمول، صراحتہ شعور میں ہو جو درجے ایک مثال اپنے متلازمات کو دلیر سے اونچا کرنے میں وقت لیتی ہے، اور وہاں ان کی موجودگی نسبت زیادہ توجہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بقول ”لائبنٹز“ وجہائی تفکر کے مقابلے میں ”علامتی“ تفکر میں نمایاں کفایت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری موثر توجہ کی قابلیت محدود ہوتی ہے، اور الفاظ کو بحیثیت آلہ شمار استعمال کر کے، ہم بقول لائبنٹز، بہت تیزی کے ساتھ اسے اعمال کر سکتے ہیں، جن میں بہت پیچیدہ حضرات شامل ہیں، اور قبل اس کے کہ ہم نقد نتیجہ کو سونے جاندی کے سکے میں منتقل کر سکیں، اور پھیلائیں، نہ ان اعمال کے اختتام ہونے کا منتظر کر سکتے ہیں، لیکن اس تشبیہ سے ہم کو گمراہ نہ ہو جانا چاہیے۔ واقعی تفکر میں علامت اور خیالات جن کی یہ علامات ہیں، اگلی انفصال نہیں ہوتا۔ ایک کی حرکت کے مکمل ہو جانے تک دوسرے کی حرکات موقوف و سطل نہیں رہتیں۔ ہیوم

۱۔ پروفیسر سٹاٹ (Stout) کی اصطلاح میں اس کا مراد ”مفہوم ہونے بغیر مفہوم ہونا ہی کافی ہے“ جس طرح حیوانی سطح پر تصور منہی (یا منہی) تھا، اسی طرح یہاں عقلی سطح پر خیال (Idea) منہی (یا تحت شعور) ہوتا ہے، اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے، یہ ایک نمایاں ترقی ہے (منصف)۔

۲۔ دیکھو بحث تحت شعور باب چہارم بند، ہم اس سلسلہ کی طرف مغربیہ عود کریں گے (منصف)۔

کہتا ہے کہ ”اگر بجائے یہ کہنے کے کہ جنگ میں کمزور کرو و نامہ و پیام اور صلح کی گفت و شنید کی طرف مائل ہوتا ہے یہ کہیں، کہ کمزور کرو و فتح مند ہوتا ہے“ تو بعض خیالات و افکار کی طرف خاص تعلقات منسوب کرنے کی جو رسم پرگئی ہے، وہ اب بھی الفاظ کا بچھا کرتی ہے، اور ہم فوراً اس بیان کی لغویت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ ان دونوں کا قریبی تعلق ضلع اجکت اور تحقیق (یہ لفظی ہو، صوتی ہو، یا منہوی) سے پیدا ہونے والے لطف و انتشارِ ذہنی سے ثابت ہوتا ہے۔

فکر و تمثیل

(۴) اس طرح سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے حقیقی تمثیلی عناصر ہیں جو فلم میں داخل ہوتے ہیں؟ اس سوال پر ماہرین نفسیات تصویریت (Conceptualism) یا اسمیت (Nominalism) کے حامی بن کر مدت سے برسہا برس لڑ رہے ہیں۔ موخر الذکر کے نزدیک ایک عام تصور مثلاً مثلث کی ذہنی تصویر درحقیقت کسی فرد مثلث کی ذہنی تصویر ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف مقدم الذکر کا خیال ہے کہ یہ ایک ”مجھ و تصور“ ہے جو بہت سے افراد مثلث کے وہ تمام صفات اپنے اندر مجتمع رکھتا ہے جو اس تصور سے متضمن ہوتے ہیں، لیکن یہ صفات ان افراد کے مختص یا اتفاقی اختلافات سے متضرع ہوتی ہیں مثلاً ایک مثلث جو نہ ترچھا بنے نہ مستقیم الاضلاع، نہ متساوی الساقین اور نہ مختلف الساقین، بلکہ یہ مثلث ایک ہی وقت میں یہ سب ہے اور کچھ بھی نہیں۔ جیسا کہ بالمعوم اس قسم کے مباحث میں ہوا کرتا ہے، دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کی کمزوریوں کو اتا کا۔ اسمیت نے نہایت آسانی سے ثابت کر دیا، کہ کوئی تمیز مجھ و تصور ایسا ہو ہی نہیں سکتا، جو افراد سے متضرع ہو کر قابل احضار بن سکے۔ تصویریت بھی اسی قدر آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتی تھی، کہ ایک خاص احضار جو ایک خاص روشنی میں دیکھا جا رہا ہے، اب ایک خاص احضار یا بہت سے احضارات کا ہم معنی نہیں رہا۔ یہاں قابل بحث بات یہی ہے کہ ”ایک خاص روشنی“ کا مفہوم کیا ہے۔

اگر ان دونوں جماعتوں میں سے کوئی ایک مثال یا تصور کو زیادہ صحت کے ساتھ واضح کر دیتی، تو شاید یہ بحث جلد ختم ہو جاتی۔ جو تصورات کہ تجوید سے علیحدہ ہو کر ہمارے لئے ممکن ہوتے ہیں، وہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اچھا شدہ درکات ہوتے ہیں، نہ اچھا شدہ احساسات۔ یہ مخلوط مجموعی باز احضارات ہوتے ہیں، جو جزئی باز احضارات پر مشتمل ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ جزئی باز احضارات اور مجموعات میں بھی شامل ہوں۔ اس حد تک تخلیقاتی تخیل، مگر مشتمل واقعی درکات کا مدہم اچھا ہوتا ہے۔ اور تخیلی تخیل ان اسکا فی درکات کی مدہم پیش بینی ہے، جو ابھی تجربہ میں نہیں آئے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو صرف ابتدائی اور اولی احضارات سے معاملہ پڑتا ہے جو مثلاً یا مرکب ہو کر وہ جدانات یا تصورات کے برابر ہو جاتے ہیں، اگرچہ حرکت وغیرہ سے ان کی جانچ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ حقیقی وجدان ان میں موجود نہیں۔ ممکنہ خیالی تلوار کو پیکر نہیں سکتا، اگرچہ تصور ظاہری یہ اسی طرح قابل گرفت نظر آتی ہے، جس طرح کہ وہ تلوار جس کو وہ نہیں ہوئے ہے۔ لیکن جو متعدد و جزئی باز احضارات ایک تصور کو مرکب کرتے ہیں وہ بھی تصورات کہلائے جاسکتے ہیں، نہ صرف وسیع معنوں میں، جن میں کہ ہر ذہنی شے اس نام سے پکاری جاسکتی ہے، بلکہ ثانوی احضارات کے محدود معنوں میں بھی، جو اولی احضارات یا ارتسامات کے مقابل ہیں۔ لیکن ایک ارتسام کی اس قسم کی منفرد و منفصل تشالائے اگر ممکن بھی ہوں، تب بھی یہ وجدانات اتنی مشابہ ہوں گی، جتنا کہ نفس ارتسام صرف یہ مثال زماں و مکان سے اتنی ہی آزاد ہوگی، جتنا کہ محض ارتسام ظاہر ہے، کہ فو کے مثلی عناصر ان معنوں میں تشالائے نہیں ہوتے، کیونکہ اگر یہ ایسے ہوں، تو ادراک کا تمام کام بے کار ہو جاتا ہے۔

۱۵ دیکھو باب ہفتم، بند ۱۱ و ۱۲ (صفحہ)

۱۶ Reproductive Imagination

۱۷ Constructive Imagination

”مجرد“ تصورات کے مقابلے میں ”عینی“ تصورات کی صورت میں، جو خیال کہ تصور کا مقابل ہوتا ہے وہ ایک وجدان سے کچھ بڑی ہی مختلف ہوا کرتا ہے اور یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ غیبی مثال مثال اور تصور کی ورمیانی کر رہی ہے لیکن اس کے متعلق بھی یہ سوال کرا عبث ہے، کہ مثلاً مثلث انسان، یا رنگ کے تفکر میں ہمارے ذہن میں کیا چیز ہوتی ہے؟ اگر اس قسم کی تحقیقات مقصود نہ ہو، تو ہم کبھی بھی اپنے ذہنوں کو منفرد و منفصل تصور پر اس طرح نہیں جاتے تفکر میں تصورات و خیالات شعور میں ایک اور منفرد نہیں ہوتے بلکہ یہ ایک متن کا حصہ ہوتے ہیں۔ جب ”انسان“ کا خیال موجود ہوتا ہے، تو یہ کسی مسئلے یا بحث میں موجود ہوتا ہے، مثلاً ”انسان خلا میں جاتا ہے“ یا ”انسان میں ذہن کے سوا اور کوئی بڑی چیز نہیں ہوتی“ یا ”کیا انسان غیر فانی ہے؟“ یہاں یہ بالکل ظاہر ہے کہ جب ہم ان مسائل میں سے پہلے پر غور کرتے ہیں، تو انسان کے جو خواص ہمارے ذہن میں آتے ہیں وہ ان کے مختلف ہوتے ہیں، جو دوسرے، یا آخری مسئلہ پر فکر کرنے میں ہمارے ذہن کے سامنے ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک عام تصور کے جو معنی شعور میں ہوتے ہیں، وہ نہ صرف سیاق فکر کے مطابق مختلف ہونے میں، بلکہ اس پر فکر کرنے میں بھی یہ بدل جاتے ہیں۔ پھر ہم اس کے تقصیم کی تحلیل کر سکتے ہیں، یا اس کی تعبیر کو جمع کر سکتے ہیں۔ اس کا فیصلہ سیاق فکر، یا ساخت ذہن پر موقوف ہے۔ اس طرح صرف موزوں باتیں نمایاں اور غالب ہوتی ہیں اور جس قدر مختصر ہماری توجہ ان پر ہوتی ہے اسی قدر کم تعبیر و تفسیر واضح ہوتی ہے۔ اہمیت کے اس اعتراض کا، کہ انسان کو ذہن میں لانا ناممکن ہے، بغیر اس کے کہ اس کو طویل القامت سمجھا جائے، یا قصیر القامت کو راہبھا جائے، یا کالا، بڑی عمر کا سمجھا جائے، یا چھوٹی عمر کا، وغیرہ، تصورات کے پاس جواب یہ ہے کہ درکات ” واضح “ ہو سکتے ہیں، بغیر اس کہ یہ متعین ہوں، چنانچہ ہم ایک درخت کو دیکھ سکتے ہیں، بغیر یہ معلوم کرنے کہ کہ کس چیز کا درخت ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور جواب یہ ہے کہ یہ عقرا

بہت سی باتیں ثابت کر جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ہماری مثال واقعے کی شبیہ ہوتی ہے، تو پھر اس میں طویل القامت انسان ہی کا استحضار نہ ہونا چاہئے، بلکہ اس انسان کا ایک متعین قد ہونا چاہیے۔ صحیح جواب یہ ہے، کہ تصور کرنے میں ہم ایک خاص انسان کو اپنے ذہن میں نہیں لاتے +

”و مجرد“ تصورات کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ براہ راست بہت سے الفاظ کی علامت بن جائے یعنی یہ کہ اگر ہم اس کے معنی دریافت کریں، تو کسی حقیقت کی طرف اشارہ نہ کیا جائے، بلکہ یا تو اس کی لفظی تعریف کر دی جاتی ہے یا لغت کی کتاب ہمارے سامنے ڈال دی جاتی ہے۔ پھر ایک اور لفظ اس مرکب لفظ کے مرکب کی علامت بن سکتا ہے، وقس علی ذلک۔ جو قدم کہ ہم اس طرح آگے کی طرف بڑھاتے ہیں، اس میں ”شعور کی تنگی“ کے باوجود زبان ہمارے دائرہ حکومت کو وسیع کرتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری حکومت برابر زیادہ بالواسطہ بھی ہوتی جاتی ہے۔ جو حقائق، کہ ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، وہ ہماری نگاہوں سے اسی طرح اوجھل ہوتے ہیں، جس طرح بنک کے حساب و کتاب میں روپیہ جس طرح بنک کا حساب و کتاب قیمتوں سے آگے نہیں بڑھتا، اسی طرح فکر، تجلیات علامتی ہونے کے، موزوں معنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ زبان شعور کی تنگی کو محو نہیں کرتی، لہذا جب تک کہ توجہ عام اور مجرد تصورات پر ہوتی ہے، اس وقت تک یہ عینی اور مخصوص تصورات کو دھانپ بھی نہیں سکتی۔ اس حد تک وہ ماہرین نفسیات صحت پر ہیں، جو ”فکر بلا مثال“ کی اصطلاح پسند کرتے ہیں۔ اس جملے کا ظاہری استبعاد اس کا اتنا بڑا نقص نہیں، جتنا کہ اس کی تکرار الفاظ حقیقی معنوں میں نام فکر بلا مثال ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ ہر فکر کو ان قضایا سے تعلق ہوتا ہے، جن کی تلاش کی جاتی ہے، یا جو مل جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کو مسائل، قیاسات، و بانائات سے تعلق ہوتا ہے، یہ ارادی ہوتا ہے نہ کہ احضاری۔ لیکن دوسری طرح ہر فکر کو، اولاً یا آخراً، تعلقات (یا ارتباطات) یعنی ان کے ایسے تعلقات سے واسطہ پڑتا ہے، جو موجودہ مسئلے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا واقعات و حقائق کو بعض اوقات ”انجما و فکر“ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کچھ بہتر جملہ نہیں یہ اس تدریجی ارتقا کو نظر انداز کرتا ہے جو فکر کی روح ہے۔ ہم اب اس عمل کی ماہیت کو اور زیادہ صحت کے ساتھ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔ قرض کرو کہ ہم کسی آٹھ سال کے بچے سے کہیں کہ ایک مستقیم الاضلاع مثلث کے تینوں زاوے مل کر دو زاویے قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ اگر یہ علم ہندسہ سے ناواقف ہے، تو یہ تمام فقرہ، اور اس کے اکثر الفاظ، اس کے لئے بے معنی ہوں گے۔ لیکن ہفتہ دو ہفتہ کی مناسب تعلیم و تربیت سے وہ اس تمام فقرہ کو سمجھنے کے قابل ہو جائیگا، اور یہ معلوم کر لے گا، کہ یہ صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جو تعلقات اس میں بیان ہو رہے ہیں، وہ چند اوسرپیٹا ہیں، اور بلا واسطہ وجدان سے بہت بعید بھی نہیں۔ لیکن اس سے کہو کہ ”انصاف کی اشاعت قانون کی اعلیٰ ترین غایت ہے۔“ اب ہم کو سالوں انتظار کرنا پڑتا ہے کہ وہ کچھ مناسب طور پر اس کو سمجھے اور عقلی طور پر اس کی تصدیق کرے۔ اسی سے اس پرانی کہاوت کی صداقت ثابت ہوتی ہے کہ ہم جان کنڈھوں پر بڑھاس نہیں رکھ سکتے۔ مطلب یہ ہے کہ ”انجما و فکر“ وقت چاہتا ہے اور وقت بالعموم اس ارتقا کا پیمانہ ہے، جو اس انجما سے مدلول ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ارتقا کی صحیح اور اعلیٰ ماہیت کیا ہے؟ یہ مثالی سلسلہ یا بافت کا تدریجی استحصال یا تغیر صورت ہے، جو زبان (بحیثیت اجتماعی آلہ) کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس استحصال کی وجہ سے مثالی بافت اعلیٰ درجہ کی تر صورتوں میں منظم ہو جاتی ہے۔ اس تنظیم سے مثالی ساخت کی اس روز افزوں پیچیدگی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو اس کی بنا ہوتی ہے۔ باوجود اس تمام پیچیدگی و التفاف کے اس میں وظیفہ کی وہ وحدت اور سادگی پائی جاتی ہے، جو وجدان کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اسی وجہ جو آسانی و سہولت کہ آخر میں مل کر حاصل ہوتی ہے، اسے بصیرت، فراست یا زیرکی کہا جاتا ہے۔

لہذا تصور کی جو فردیت اس طرح مثالی بافت سے پیدا کی جاتی ہے

اس کو ایک وجدان (یہ متمیز ہو، یا غیر متمیز) کے محسوس تجملہ کے ساتھ غلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ اور جو تکلیف اور جہارت لاک کے نزدیک ”مجرد تصور“ کی ”تشکیل“ کے لئے درکار ہوتی ہے، وہ اس تکلیف اور جہارت سے مختلف ہے جس کی ضرورت مدغم کو اجاگر کرنے، اور ناپائیدار کو معلوم کرنے کے لئے ہوتی ہے جس میں مواد کی ”تشکیل“ کی جاتی ہے، وہ بلاشبہ مثالاً پرستل ہوتا ہے بشرطیکہ اس سے مراد یہ ہو، کہ تفکر میں آخر کار ہم کو مثالی سلسلہ سے معاملہ پڑتا ہے۔ لیکن نتیجہ کبھی بھی محض وجدانی مرکب نہیں ہوتا۔ تصور، مجرد خیال اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب اس قسم کے مرکب اجزائیں ایک مخصوص تعلق قائم ہو جاتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ جب کبھی ایک مختلف ذہنی رابطہ اس کو مربوط کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو یہی وجدان مختلف تصورات کا منظوف ہیا کرے۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ نام اس رابطے کا اڈہ ہے، اور یہ بوقت ضرورت تصور کے ان عناصر کو دلگیر شعور سے اوپر کر دیتا ہے، جو مناسب حال ہوتے ہیں۔ لہذا تصور تخیل کے ہم معنی نہیں، اگرچہ یہ دونوں اصطلاحات اب بھی اکثر، اور پہلے عام طور پر، ہم معنی ہی سمجھی جاتی تھیں۔ دونوں میں نہائی مواد ایک ہی ہوتا ہے، لیکن مقدم الذکر میں یہ مواد محسوس صورت سے شروع ہوتا ہے، اور اس صورت کو باقی رکھتا ہے، اور موخر الذکر میں اس کو عام صورت دی جاتی ہے جس کو ”قابل فہم“ کہا جاتا ہے۔

تعقل کی عام ماہیت اور اس کی نشوونما

(۵) لہذا اس قابل فہم صورت یا ترکیب کی خصوصیت امتیازی یہ ہے،

کہ یہ انتخابی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تلازم کی ترکیب سے مختلف ہے۔ جو ان تمام چیزوں کو ملائی ہے جو یکجا پائی باقی ہیں۔ یہ ہر اس ترکیب سے بھی مختلف ہے جو سونوئی ترجیح سے معین ہوتی ہے، خواہ یہ لمبانا ابتدا اسی قدر ارادی ہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعقل کو تمام تر معروضی اضافات سے سربکار ہوتا ہے منطق ہمیشہ نفسیات سے آگے رہی ہے۔ اسی کا اثر ہے کہ تعقل کو مقابلہ تجرید و اصطفا میں محدود ذیل طریقہ سے تحویل کیا جاتا ہے: ا + ب + ج + ح اور ا + ب + ج + ح میں کا مقابلہ کیا جاتا ہے ان کے فروق ح اور ح میں نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں اور ایک صنفی تصور ا + ب + ج وضع کر لیا جاتا ہے جو دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ ا + ب + ج اور ا + ب + ح پر یہی عمل کرنے سے ایک علی صنفی تصور ا + ب حاصل ہوتا ہے، وقس علیٰ ذلک۔ لیکن ہمارا مثلی سلسلہ یعنی اجزاء کے خیالات کا سلسلہ نہیں ہوتا اور وہ یعنی اجزاء تو اس میں کبھی بھی نہیں ہوتے، جو اس عقیدہ سے مدلول ہوتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری روزمرہ زندگی عجائب خانہ کے اس چمراہی کی زندگی کے مشابہ نہیں ہو جانے لگی، جو ہر دم نئے نئے نمونے وصول کرتا ہے، اس وقت تک ہماری اعلیٰ ذہنی فعلیت عجائب خانے کے اس مہتمم کی ذہنی فعلیت کے مشابہ نہوگی، جو ان نمونوں کو مختلف خانوں اور الماریوں میں تقسیم کرتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ باہم متعلق اشیاء کی ایک کائنات ہوتی ہے۔ یہ اشیاء تغیرات کثیرہ کے مراکز ہوتی ہیں۔ یہ ہم پر اثر کرتی ہیں، اور بظاہر ایک دوسری کے اثر کو قبول کرتی ہیں۔ یہ ہمارے فعل کی مطیع فرمان ہوتی ہیں، اور ان میں ایک مسلسل تعامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ادراک کی تحلیل میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے، فرد شے بھی مختلف خواص کا مجموعہ نہیں ہوتی، کہ ان خواص کو الگ الگ کیا جاسکے۔ یہ ایک کل ہوتی ہے جو ایسے اجزاء سے مرکب ہوتی ہے جن میں مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔

تعقل کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس کے اس ارتقا کی طرف رجوع کرنا پائے

جو ہمگی ضروریات کے زیر اثر اس میں ہوتا ہے، نہ کہ منطقی نصب العینوں کی طرف، کہ یہ کیا ہونا چاہئے۔ قصدمی فعلیت کی اور صورتوں کی طرح تفکر بھی کسی غایت اور خاص کر کفایت شمار کی غایت، کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا ہے حقیقی اشیاء کی دست و رزمی کے مقابلے میں تصورات و خیالات کی دست و رزمی اکثر آسان تر اور ہمیشہ سریع تر ہوتی ہے۔ عوام کے لئے سوچ بچار کرنے والا شخص وہ ہے جو ”اپنے پاؤں کو بچانے کے لئے اپنا سر استعمال کرتا ہے“۔ زندگی کے ہر عمل، زبان و ادارات کے نشو و بروز، سائنٹفک توجیہ و تشریح، یہاں تک کہ فلسفیانہ مائل و تفکر، غرض ہر جگہ ایک معلومہ غایت، یا نتیجہ کے وسائل میں مادی و بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ یا ہم اپنی موجودہ تحقیق کے تعلق سے یہی کہہ سکتے ہیں کہ ایک ہی طرح کے وسائل سے بہتر نتائج کے حصول میں مادی اور بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ قدیم ترین شینیں سب سے زیادہ اُن گھڑ اور بے تنگم ہوتی ہیں اور قدیم ترین کمالات و تفکرات سب سے زیادہ خیالی اور شبنمی ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ تقلید اختراع کے سامنے، اور اس کے بعد اس کی وجہ سے ”کلاسیکی مناظرہ“ کا عہد استقامت کے سامنے، سپرانداز ہوتا ہے۔ اس طرح جو چیز کہ ضروری اور موثر ہوتی ہے وہ تو متحقق ہو جاتی ہے، اور جو اتفاقی اور جامد ہوتی ہے، وہ متروک اور نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ اس طرح انسان عالم حقیقی کی پیچیدگیوں کو کھولنے کے لئے ذہنی کنجی بنانے میں ترقی کرتا ہے۔ لیکن یہ کنجی اب بھی اس عالم کا منتہی رہتی ہے، جس کو وہ اس کنجی کے ذریعے سے اپنے قابو میں لاتا ہے، اور جس کی وہ اس سے توجیہ کرتا ہے۔

جس عمل سے یہ ”بصیرت“ ماہل ہوتی ہے، اس کو تجربہ محض اور ملازم کا نتیجہ کہنا (جیسا کہ بین قرینا کہتا ہے) ہینگل کے الفاظ میں ”بلا روح غلطی“

کے نام کا مستحق ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر توجہ لا پر جمی ہوگی، تو یہ ہی
 الاحوال ہٹ جانی چاہئے، اور توجہ پر نہی قدرست کچھ ”تکلیف اور مہارت“
 جانتی ہے۔ لیکن اس کی جہلی اور جوہری خصوصیت کو تفکر کے اس
 غیر متغیر لازمہ میں دیکھنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ سکول کے بچہ کا یہ کہنا کہ بت مازی
 پتھر کے ایک سخت ٹکڑے پر سے باریک باریک ورق اتارنا ہے ضرور کیا
 بات تو یہ دریافت کرنا ہے کہ کون سے اجتماعات روشنی انداز اور بار آور
 ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ تفکر کا اعتنا از مسلمہ فروق سے توجہ کو اس
 طریق سے ہٹالینے سے نہیں ہوتا، بس کو منطقی بیان کرتے ہیں تقسیم کا وقتی
 عمل کم از کم بڑی حد تک، اس سے بہت زیادہ بسیط ہوتا ہے۔ ایک ہی
 نام بہت سی اشیاء یا بہت سے حادثات کے لئے صرف اس وجہ سے
 استعمال ہوتا ہے کہ ان کی صرف نمایاں خصوصیت کا ادراک کیا جاتا ہے۔
 ان کے فروق شعوری طور پر اور کوشش سے نظر انداز نہیں کئے جاتے، بلکہ
 جب ان (اشیاء یا حادثات) کی طرف توجہ کی جاتی ہے، تو اکثر ان (فروق)
 کا مشاہدہ ہی نہیں ہو سکتا۔ نا تجربہ کار شخص کے لئے جلد از چپسرنی الواقع
 ہونا ہوتی ہے۔ اس طرح ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اجناس انواع سے
 قبل شناخت کی جاتی ہے، اور انواع فروق کے اضافہ سے حاصل ہوتی ہیں،
 نہ اجناس ان فروق کو گھٹانے سے۔ یہ تدریجی تفرق کے اس قانون کی مثال
 ہے جس کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس قسم کے مبہم
 اور غیر متعین تصورات شروع میں منطقی حیثیت سے سہلی نہیں ہوتے۔ یہ سہلی
 اس وقت تک نہیں بنتے جب تک کہ بعض مشترک عناصر شعوری طور پر ان
 اشیاء و مواقع میں شامل نہیں سمجھے جاتے، جن پر یہ تصورات دلالت کرتے ہیں
 اگرچہ اور حیثیتوں سے یہ اشیاء و مواقع کیفا مختلف اور تعداداً متمیز ہوتے ہیں۔

لہ باب ہفتم، بند ۲ (منصف)

لہ باب دوم، بندہ (منصف)

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ تفکر واقعہ اس عمومیت بالقوتہ کی تحلیل سے شروع ہوتا ہے جو ایک عینی مثال اور ایک نام کے تلازم کا نتیجہ ہوتی ہے۔

فکر بحیثیت تحلیلی ہونے کے

(۶) لہذا اعلیٰ تفکر نفسیاتی نقطہ نظر سے مکمل طور پر اس طرح بیان کیا جائے گا کہ (۱) تحلیل اور (۲) با ترکیب ہے اس مواد کی جو مثالی شکلوں کی بدولت پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ یہ با ترکیب اس مواد کو مثالی صنف کا ایک نیا شکل بنا دیتی ہے جس میں یہ شکل اور اس کے اجزاء دونوں تصورات ہوتے ہیں۔ منطق فکر کو پہلے تو تصورات کے مارج میں تحلیل کرتی ہے پھر ان تصانیف میں جو ان تصورات کو منطقی رابطہ کے ذریعہ لاتے ہیں اور ان قیاسات میں جو ان قضایا کو حد اوسط کے ذریعہ مربوط کرتے ہیں۔ یہ تمام شکلیں فکر پر بحیثیت مکمل حاصل کے (نور و فکر کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ غور و فکر منطقی اغراض کے لئے ہوتا ہے اور اس میں وہ تمام باتیں فرض کر لی جاتی ہیں جن کی نفسیات کو توجیہ کرنا ہے۔ چنانچہ تشکیل تصورات یا تسمیہ (یا تجرید) اور با تسمیہ (یا اجمال) کا منطقی نظریہ یعنی یہ کہ تصورات کی تشکیل تعریفی نشانات کے رفع کرنے یا ان کے اضافہ کرنے سے ہوتی ہے بعینہ اس پیسز کو فرض کرتا ہے جس کی تحلیل ہونے والی ہے کیونکہ یہ نشانات یا صفات بذات خود تصورات ہیں۔ اس کے علاوہ فعل خواہ تسمیہ ہو یا تسمیہ ہر صورت میں حکم لگانے کا فعل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس صورت میں کہ منطق عمل تصور کو بیان کرتی ہے اس میں وہ تصدیق کو فرض کر لیتی ہے اور اسی طرح یہ تصدیق کے بیان میں تصورات کو فرض کرتی ہے لیکن

اس میں یہ تک تو فکر کا مواد ہمیشہ کلی یعنی درکات کے معانی زمانی اور دیگر تحدیدی نشانات سے آزاد ہوتا ہے (صنف)

اس میں کوئی قحاحت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منطق فکر کی حقیقی تخلیق کو معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتی۔ یہ تو آئندہ تفکر کے لئے ایک نصب العین مقرر کرتی ہے۔

نفسیاتی نقطہ نظر سے تصدیق مقدم ہوتی ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ترقی پذیر ذہن جب کسی موجودہ احضار میں کوئی ایسی عجیب و غریب خصوصیت پاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی شناخت نہیں ہوسکتی، تو وہ محض ادراک کے درجہ سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ کسان اپنے کھیتوں میں چڑیوں کو ڈرانے کے لئے جو کالی ہانڈی لگاتے ہیں، وہ دور سے آدمی معلوم ہوتی ہے، لیکن ہم اس کو آدمی نہیں سمجھتے، کیونکہ اگرچہ اس کا تمام خلیہ آدمی کا سا ہوتا ہے، لیکن یہ حرکت نہیں کرتی۔ اسی طرح ہرن کا شکاری جب ہاتھوں کے بل، چو پائیوں کی طرح، چلتا ہے، تو ہم اس کو شناخت نہیں کرتے، محض اس وجہ سے کہ وہ چو پائیوں کی طرح چل رہا ہے۔ اس طرح ہمارے خیالات کی روپ رانی میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، اور ہم اس چیز کا نام نہیں کر سکتے۔ خیالات کا تاریخ معنی یہ کہ یہ چیز چوپایہ ہے، یا دوپایہ، ہماری اس قابلیت میں مانع آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے حالات میں شناخت ایک تصدیق ہوتی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم وہ تصدیقات ہیں، جو اس کے ساتھ یا اس میں شامل ہوتی ہیں، اور جو اس نئے واقعہ کو کسی ایک متخالف خیال کے ساتھ ملا دیتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جنسی تشابہات اگرچہ مرکب و ملتصق ہوتی ہیں، لیکن جب یہ اس قسم کی تصدیقات میں پہلے پہل داخل ہوتی ہیں، تو ان کی ترکیب کا اتفاق صرف شائبہ میں نہیں آتا۔ رہ گئے ان تصدیقات کے موضوعات سو وہ تو محل کا نقطہ آغاز ہوتے ہیں، اور بس، مثلاً یہ رنگ لگتا ہے،

۱۔ میرا اشارہ قدیم منطق کی طرف ہے کیونکہ آج کل طوطی مبادی ہیں بلکہ ریاضیاتی علم سمجھتی ہیں (مصنف)
۲۔ اسی وجہ سے اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ زبان کا آغاز طوطی ہوتا ہے، کہ ایک ہی آواز پورے کے پورے موقعہ محل کو ظاہر کرتی ہے (مصنف)

”یہ حرکت نہیں کرتا“ وغیرہ۔ اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ اس طرح کی غیر شخص تصدیقات قدیم ترین ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تصدیقات بحث طلب ہیں۔ بعض اوقات تو یہ صرف نحواً غیر شخص ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ فاعل خود متعین ہوتا ہے اور متعین طور پر منکر میں موجود ہوتا ہے۔ اس کی بجائے ”یہ“ کا استعمال صرف اختصار کی خاطر ہوتا ہے؛ یا فعل پر اور زیادہ زور دینے کے لئے، مثلاً ”یہ ختم ہو گیا“ میں، جب ایک کھیل ختم ہوتا ہے، لیکن ماہرین لسانیات کے پیش نظر اس طرح کی غیر شخص تصدیقات نہیں حقیقی غیر شخص تصدیقات میں، جو ماہرین لسانیات کے پیش نظر ہوتی ہیں، کوئی متعین موضوع نہیں ہوتا۔ لوٹنہ کے کا قول ہے کہ ”مجھے اس میں شبہ نہیں، اگر کسی سے دریافت کیا جائے کہ “It rains” کا کیا مفہوم ہے، تو جواب یگا کہ “The rain rains“۔۔۔۔۔ اگر وہ اس طرح کے بہت سے جملے یکے بعد دیگرے بولتا ہے، تو وہ عمدتاً یہ نہیں کہتا، کہ ان تمام صورتوں میں ”It“ کتنی ایک ہی ہیں۔ لیکن اگر وہ اپنے آپ کو صحیح طور پر سمجھا ہے، تو وہ یہی جواب دیگا، نہ کہ مقدم الذکر واقعہ یہ ہے کہ یہ ”It“ ایک مشترک موضوع سمجھا جاتا ہے۔۔۔۔۔ یہ اس حقیقت کے محیط اٹکل ٹکڑ کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو کبھی ایک صورت اختیار کرتی ہے اور کبھی دوسری۔ سگوارڈ کا اس تاویل کو بہت زیادہ مصنوعی“ کہتا ہے، اگرچہ آخر میں یہ سوچ کر یہ خود اس کی اپنی تاویل سے بہت مختلف نہیں رہتی۔ بہر کیف اس کو تخلیقاً صحیح سمجھنے کے لئے ہمارے پاس کافی وجوہ ہیں۔ غیر متعین ”It“ ہمارا احضاری سلسلہ ہے اور نفسیات و علمیات کی بہت بڑی مقدار اس کے گرد بادلوں کی طرح جمع ہو جاتی ہے، مگر خدا بالذات اس طرح جمع نہیں ہوتی۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے مذکورہ بالا غیر شخص تصدیقات میں ایک ہی قسم کا عدم تعین ہوتا ہے۔ یہ تجربہ کے ترقی پذیر تفرق میں اٹکل

درجات ہیں، اور ہمارے ذہن غیر معقول نہ ہو گا، کہ اس کے ذریعہ سے ہماری
جنسی مثالوں کی جزئی تشکیل ہو جاتی ہے، اور یہ ایک حد تک منطقی تصورات
کے تعین اور استقلال کو یقینی بناتی ہیں۔

لیکن یہ تشکیل شاذ و غیر معمول ہوتی ہے۔ بالعموم ایک طرح کی مبہم اور
ڈانواؤں کی بحث رہ رہی جاتی ہے نفسیاتی تصور بہت سے مختلف مقامات پر
ان تصورات میں حلول کر جاتا ہے، جو اس کے نسبتی ہوتے ہیں۔ دوسرے
الفاظ میں پس پر دہن کی یافت کا تسلسل اب بھی کارفرما ہوتا ہے۔ صرف منطق کا
نصب العینی تصور ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ہمارے اس
بیان کو محتاج ثبوت سمجھتا ہے تو اس کی تائید میں شہادتوں کی کمی نہیں، اور اگر
ہم تفکر کے نقوش پس پا کو دوبارہ دریافت کر سکتے، تو یہ شہادت اور بھی زیادہ
ہوتی، لیکن اب اس وقت بھی بچے، اور غیر تربیت یافتہ اشخاص، ان اشیا
کی واقفیت کی بناء پر، جو ایک حد سے تعبیر ہوتی ہے، اس حد کے
معتدوں کے متعلق قیاسات دوڑاتے ہیں۔ وہ کبھی اس کے بہت زیادہ محدود و
مسنی لیتے ہیں، اور کبھی بہت زیادہ وسیع، لیکن صحیح طور پر وہ اس کی تعریف نہیں
کر سکتے۔ پھر جب یہ مسنی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں، تو ایک وقت میں تو
اس کا ایک حصہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور دوسرے وقت میں دوسرے
اکثر غیر محتاط، مفکرین کے اشارات ذہنیہ اور تضادات بیانہ اسی واسطے
کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک کہ روزمرہ زندگی
کے معاملات کامیابی کے ساتھ سرانجام پاتے رہتے ہیں، اس وقت تک
اس صحت تفسیر سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، جس سے ہم کثیراتووع اور
بڑی غلطیوں سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں۔ سطح تمدن پر پہنچ جانے کے
بعد بھی غلط خیالات کی حمایت کی کوشش صحیح تر اور متعین تر خیالات کی طرف
موڈی ہوتی ہے۔ ہر جگہ کی طرح تفکر میں بھی تنازع لہجہ اور بقاء الحقیق کا

اصول حکمراں ہے۔
 عمل تفکر کا دوسرا پہلو یعنی محل اور متمیز مواد کی نئی صورتوں میں
 ترکیب تفصیل کا محتاج ہے اور اس کو ایک نئے باب کے لئے مخصوص کرنا ہی
 مناسب ہو گا۔

ضمیمہ

ادراک: عقلی نظامات

(۷) اب یہاں ایک ایسی اصطلاح پر غور کرنا مناسب ہو گا، جو
 اکثر ماہرین نفسیات کے ہاں اس چیز کی بحث میں بہت اہمیت رکھتی
 ہے جس کو ہم نے نقل کیا ہے۔ بعض ماہرین تو اس کو اولاً ایک موضوعی
 یا متعلق شعور ذات محل سمجھتے ہیں، لیکن بعض اور ماہرین کے نزدیک یہ محض
 ایک معروضی یا تشلی عمل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں،
 اس میں دونوں شامل ہوتے ہیں۔ ایک عمل تو علت ہے اور دوسرا عمل اس کا
 معلول۔ ادراک کی اصطلاح جس پر ہم اب غور کرنے والے ہیں، لا کبنتاً نے
 متعارف کرائی، لیکن اس طرح کہ اس کی کوئی واضح تعریف نہ کی۔ تاہم
 معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس نے اس کو مذکورہ بالا معنوں میں سے پہلے معنوں
 میں استعمال کیا، اور اس سے شعور ذات اور وہ ”افعال منعکس“ مراد
 لئے، جو شعور ذات سے مدلول ہوتے ہیں۔ کافٹ نے بھی اس کو قبول
 کیا۔ اس کے نزدیک ادراک وہ شعور ذات ہے جو میرے تمام تجربات
 رجحانیت میرے تجربات ہونے کے پر متصرف ہے۔ بالخصوص یہ وہ خود
 فعلیت ہے جو فہم کو جس سے تمیز کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ نفس فہم
 ہے۔ لیکن اس فعلیت کا معروضی معلول کیا ہے؟ اس سوال پر لا کبنتاً

توجہ نہ کی۔ کانٹ نے بھی یہی کہنے پر قناعت کی کہ یہ ہمیشہ کسی نہ کسی صورت کی ترکیب ہوتا ہے، اور یہ ترکیب بالآخر ذات شاعر کی ”ما فوقی وحدت“ پر مبنی ہوتی ہے۔ یہاں تک تو ضروری نہ تھا، کہ ادراک کو ایک خاص اصطلاح بنایا جائے، اور اگر ہر بارڈل نہ ہوتا، تو نفسیاتی اصطلاحات میں شاید کبھی بھی جگہ نہ پاتا۔ یہی پہلا شخص تھا، جس نے سوال کیا، کہ ادراک کو ان حضرات سے کیا علاقہ ہے، جن میں یہ شریک ہوتا ہے۔

لائبنتز ہی عقیدہ کو نقطہ آغاز بنا کر ہر بارڈل نے ذات کے دو پہلوؤں میں تمیز کی، ایک تو وہ جو ذمی شعور ہوتی ہے، اور دوسری وہ جس کا احضار ہوتا ہے۔ اس سے قبل کانٹ بھی یہ تفریق کر چکا تھا۔ یہی احضاری ذات ہی وہ چیز ہے، جو تفکر، حس باطنی، یا ادراک میں دیگر حضرات سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تعلق ایک ایسے عمل کا نہ تو واحد نتیجہ ہے، نہ قدیم ترین، جو ہر اسوائے تعالٰیٰ حضرات کے اور کچھ نہیں۔ اس طرح ہم مذکورہ بالا یکطرفہ انتہاؤں میں سے ایک پر پہنچ جاتے ہیں، اور یہاں پہنچ کر ادراک انے مسنوں کو بالکل بدل دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ وہ تعالٰیٰ کیا ہے جس کی طرف ہر بارڈل کی اصطلاح ادراک اشارہ کرتی ہے؟ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو ذرا پیچھے ہٹنا پڑتا ہے۔ ہر بارڈل کا خیال صحیح تھا کہ تجربی نفسیات شروع شروع میں بالضرورت پہلی کلیلی ہوتی ہے، لیکن ہر تجربی سب سے زیادہ اسامی تحلیل کو اس نے تجربہ سے نہیں، بلکہ ابعاد الطبعیات سے متعلق سمجھا۔ ہماری مراد اس تحلیل سے ہے، جس سے کہ موضوع و معروض (عناصر مسنوں میں) کی ثنویت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا اس نے تجربی نفسیات کے کام کو صرف تعالٰیٰ حضرات اور اس تعالٰیٰ سے پیدا ہونے والے نتائج تک محدود رکھا۔ ان کا قول تھا، کہ ”روح میں صرف حضرات ہوتے ہیں، ان ہی سے تمام وہ چیزیں بنائی جانی چاہئیں۔“ مختصر یہ کہ ہر بارڈل کے لئے

نفسیات ایک تصورات، یا احضاریت تھی۔ یہ نفسی حرکات و سکنیات کا نظریہ تھی جس کا اطلاق تجربہ پر ہوا، نہ یہ کہ یہ تجربہ سے منتقل کیا گیا۔ جو طبیعت فطریہ عام طور پر تجربے کر کے والی ذات کی طرف منسوب کی جاتی تھی اس کا ہر بارڈل نے احضارات میں منتقل کیا۔ یہ احضارات اپنے آپ کو زیادہ بڑے اور زیادہ ٹھوس شکل کی صورت میں منضبط، مرتب اور داخل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور پھر یہ بڑے کل اسی عمل کو دہراتے ہیں۔ یہ ہر بارڈل اور اک ہے کہ لائبنٹزنی اور اک جس کی علت نہیں، بلکہ معلول ہے۔ نوع انسانی کی فطری حالت ہے تمدن سوسائٹی کی طرف تدریجی ترقی میں اس تمام کے مثال ایک چیز ہوتی ہے۔ ہر بارڈل کے لئے ان دونوں کی مماثلت اس قدر زیادہ تھی، کہ ایس سے زائد صفحات اس کی مثالوں کے تذکرہ کیے گئے لیکن ضروری بات میں آکر یہ مماثلت باقی نہیں رہتی، ہم اکیلے اور تنہا احضارات پر بحث نہیں کر سکتے، اور اگر کر بھی کر سکتے تب بھی ہم ان کو معروضات یا موضوعات نہیں سمجھ سکتے بلکہ تاہم ہر بارڈل کے نزدیک نئے احضارات یا سلاسل احضارات، یا ان کے کلی مجموعات شروع شروع میں کسی قدیم احضار سلسلہ احضار یا مجموعہ احضار کے لئے مواد کا کام دیتے ہیں، اور اس قدیم احضار کا وظیفہ یہ ہے کہ ان نئے احضارات سلاسل احضارات یا کلی مجموعات احضارات کی حالات کے مطابق تالیف کرے، اور ان میں تنظیم یا انتظام کرے۔

۱۔ Ideology

۱۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ پال ہان (Paulhan) نے انہی ایک کتاب میں ہی تشریح کی بنا پر "اور تنظیم کاظم" (Systematic Association) کے نام سے ایک نظریہ قائم کیا ہے جو ہر بارڈل کے عقیدہ اور اک سے بہت ثابت رکھتا ہے (مصنف)۔
۲۔ اس پر ایک اہم تنقید کے لئے دیکھو لوٹنہ کی کتاب "مابعد طبیعیات" بند ۲۷-۲۸۔
۳۔ اور اک کی آخری اور اعلیٰ ترین صورت میں جس پس منظر کو ہر بارڈل مجموعہات کہتا ہے اس کو فی الحقیقت نظامات کہنا چاہئے تھا، کیونکہ وہ تسلیم کرنا چاہئے کہ یکم ڈیٹن نظم ہوتے ہیں۔ پروفیسر سٹامٹ نے ان کو نظامات ہی کہا ہے (مصنف)۔

اس عمل کے آخری صورت کے متعلق جیسے کہیں کہا گیا ہے کہ اس میں فریہ تکمیل ہوتی ہے۔ یہ تشلی سلسلہ کی ایک طرح ٹکی "تبدیل ہیئت" ہے۔ اس میں وہ دلچسپ ترین اور اہم ترین واقعات بھی شامل ہوتے ہیں جن پر ہر بار فی نظریہ عادی ہے اور وہ بھی جن کے لئے ایک اصطلاحی نام کی بہت ضرورت ہے۔ ہماری ایک عادت ہو گئی ہے کہ ہم ادراک اور تصور کے ناموں کو ان اعمال کے لئے استعمال کرتے ہیں جن سے درکات و تصورات پیدا ہوتے ہیں لیکن اسی مناسبت سے "عقول" کی اصطلاح استعمال نہیں کی جا سکتی۔

ہر بارڈٹ نے غالباً Appercepts کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ بظاہر بہت دلکش اصطلاح ہے خصوصاً اس وجہ سے کہ اس طرح چار نفسیاتی A's یعنی (۱) Attention (توجہ) (۲) Assimilation (مشاکلت) (۳) Association (تلازم)۔ اور (۴) Apperception (ادراک) پورے ہو جاتے ہیں، لیکن یہاں ہر بارڈٹ کا یہ عقیدہ مانع آتا ہے، کہ دونوں کی جو تدریجی ترقی آخری تین کے لئے مخصوص ہوتی ہے، اس کی توجیہ توجہ کے بغیر ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے نزدیک ادراک باقی تمام مسائل کو شامل ہے۔ یہ دراصل ایک کم و بیش پیچیدہ مشاکلت ہے، جو ابتداء کی امتاعات سے کم و بیش متغیر ہو جاتا ہے، اسی سے یہ تمام عقیدہ عیناً نکال ہو جاتا ہے۔ جس حد تک اس کا ادراک خود مختار پیش آنے کا رنویدار ہے، اسی حد تک یہ "میکانکی" ہے، یعنی یہ ایک پہلے سے مقرر ہوئی تشلی بنا پر مبنی ہے۔ اس لحاظ سے یہ "تعقل" کا ہم معنی نہیں۔ اگر یہ ایک ایسا عمل ہے جس کو موضوعی تحریک اور ضبط کی ضرورت ہوتی ہے، تو میکانکی تعال احضارات سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

بعض ماہرین اب بھی ادراک کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ موضوعی پہلو پر بہت زور دیتے ہیں، اور اس سے توجہ کا وہ فنی جماد مراد لیتے ہیں جس کے مرکز شعور بننا ہے، اور جس کی وجہ سے شعاعیں علم چل بوتے ہیں، لیکن یہ ماہرین ان اجتماعات تصورات کو بھی ادراک کہتے ہیں، جو تلازم کو

فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ لوگ اہستہ پستی اور ہر بارٹی اور اسکات کو باوجود ان کے فرق کئے ملانے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن توجہ تفکر کے علاوہ اور مقاصد مثلاً تذکرہ مہارتی فعل کے صدور وغیرہ کے لئے بھی جہائی جاسکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تفکر کی تعریف ہم اس چیز سے نہیں کر سکتے جو اس کی محض ایک لازمی شرط ہے، نہ کہ واحد لازمی شرط۔ بعینہ ہی تصور و خیالات کے تعامل و اجتماع کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ تفکر میں شامل ہوتے ہیں، لیکن یہ تفکر نہیں ہوتے، فکر کی واحد لازمی شرط، یعنی ایک مشکل حل کرنے کے لئے خیالات و تصورات کا انتخابی ربطاً ضبطاً تک نظر انداز کی جا رہی ہے۔

ہم اس چیز کے لئے ایک اصطلاحی نام کی ضرورت محسوس کر چکے ہیں جس کو ہر بارٹی اور آ کی نظام کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے ان کی اصطلاح کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے، لہذا اب ہم کو کسی بہتر اصطلاح کی تلاش کرنی چاہئے۔ یہاں ”عقلی نظام“ کی اصطلاح فوراً ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ اصطلاح ان نظامات کی اس انیاں نفسیاتی خصوصیت کو نظر انداز نہیں کرتی، کہ یہ سب کے سب ممنون یا نضیم کے حسب حال باتوں کے موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ نتیجہ ان منفرد ارکین کو مجتمع اور باہم چسپاں کرتا ہے، جن کو پہلے دریافت کرنا پڑتا ہے۔ یہ نتیجہ منظم ہوتا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ ایک نظام کے نتائج ہمارے دیکھنے کی تلاش سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ہر بارٹی کے نزدیک یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جو احضارات متعلقہ کے تعامل سے لامحالہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد یہ نابین کے نزدیک یہ نتیجہ صرف اس وقت نکلتا ہے جب توجہ خاص طور پر اس کے میدان کے ایک حصہ تک محدود کی جاتی ہے۔ لیکن ان کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ ان کا لے واقعہ یہ ہے کہ جب وہ ورنٹ اپنے ادراک کی تمامت کا ذکر کرتے نکلتے ہیں تو اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اپنے اصلی تصور ادراک کا منجملہ ایک ایسے تعلق پیدا کرنے والے ذلیفہ سے کرے جو نباتات خود الاداء اور ان کے رات کرتا ہے اس کا اصلی تصور ادراک، ایک احضار کے مرکز توہین غزل کے ہم نسی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا

مطلب یہ ہے کہ جب یہ نظامات پہلے بن چکے ہیں اور خصوصاً جب یہ مناسب و سوزوں اصطلاح اور سیمیت اچھی طرح منظم و مجتمع ہوتے ہیں، تو یہ مجموعات تصورات بن کر، دیگر تصورات کی طرح لازم و امتناع کی کار فرمائی کو قبول کر سکتے ہیں۔ ہر بارٹی بیانات کی اکثر تفصیل اسی کے تحت آجاتی ہیں۔ ان تفصیل نے تعلیم پر تعلیمات کے اطلاق میں خصوصیت کے ساتھ مدد کی ہے اور ہر بارٹی مدت تک اس خصوص میں ممتاز رہے ہیں، لیکن اصولاً اس میں کوئی نئی چیز نہیں۔ جو اعمال کہ پہلے اصطفا ف شخصیت، توجیہ کہلاتے تھے، اب اس میں شامل ہو جاتے ہیں مثلاً اس وقت جب ہم سوال کریں کہ ”یہ کیا ہے؟“ یا ”کیا یہ یہ ہے؟“ جو یہ قدیم کے ساتھ منضبط ہو جاتا ہے اور اس کی توضیح کرتا ہے۔

اس طرح یہ عقلی نظامات اگر ایک دفعہ قائم ہو کر مانوس ہو جائیں، تو پھر ان کے مثلی استعمال میں اصولاً کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اب بھی ان کا مجموعہ اور ترکیب ان کے باہمی تعلقات کو اس طرح متاثر کرتے ہیں کہ تجربہ کی ترقی پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے جس قدر بڑا یہ مجموعہ اور جس قدر بہتر ان نظامات کا واحد کل کی صورت میں، ترکیب و انتظام ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ ان میں سے ہر ایک ایک طرح تفرقی ”تجاذب“ اسے ہر اس نئے تجربہ کو اسے تصرف میں لیتا ہے، جو اس کے مناسب حال ہوتا ہے، اور ہر اس تجربہ کو روک دیتا ہے، جو اس کے لئے موزوں نہیں ہوتا جس قدر زیادہ تفاوت ان موعنوعی و پیچیدگیوں میں ہوتا ہے، جن کے وجہ سے یہ باقی رہتے ہیں، اسی قدر بعید اور منفصل اس طرح کے دو نظامات ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصوری ”مجموعہ انجوم“ کے اس نقطہ میں جس قدر آگے ہم بڑھتے جاتے ہیں، اتنا ہی پیچھے ہم محض مثل کے نسل اور عدم ثبات کو چھوڑنے جاتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بنا، پر تفکر اور محض لازم میں تیسری با سکتی ہے (مصنف)

ڈیکارڈ نے روح کو اس کڑی سے تشبیہ دی ہے جو اپنے جانے والے کے درمیان میں بیٹھی ہے۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسان اپنے عالم صغریٰ کی تعمیر کرتا ہے جو گویا بہت سی حویلیوں کا ایک مکان ہے اور ان حویلیوں میں سے ہر ایک حویلی ایک ”تکائنات مباحثہ“ ہے جن میں سے کسی ایک میں یہ انسان اپنی دلچسپی یا اپنے حالات کے مطابق داخل ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں ہر ایک میں ایک ہی چیز موجود ہو، لیکن اس کے پہلو اور اس کی اہمیت ایک نہ ہوگی۔ ایک میں تو ان کی وجہ سے بہت سی یادداشتوں اور مثالوں کا احیا ہو سکتا ہے، اور دوسرے میں یہ یادداشتیں یا مثالیں صفر ہو سکتی ہیں، یا بالکل نئی۔ یہاں ان کو خوش آمدید کہی جاسکتی ہے اور انہیں باقی رکھا جاسکتا ہے اور وہاں ان کو دفع اور نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عقلی حالت کی تعمیر موضوعی انتخاب سے ہوتی ہے اور یہی موضوعی انتخاب ”مثالی بافت“، مافظی سلسلہ، احساسی تفرقات کو بھی معین کرتا ہے۔ یہ سب کے سب اس ابتدائی احضاری سلسلہ سے یکے بعد دیگرے متفرق ہوتے ہیں جو ہمارے خیال میں تجربے کے شروع ہونے کے وقت نفسیاتی مجموعے کے سامنے ہوتا ہے۔

باب سیم

ترکیب کی صورتیں

نفیات میں منطقی صورتی کے خلاف تعصب

(۱) اگر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ صرف اعمال تصدیق جو مرکب احضارات کو عناصر میں تبدیل کرتے ہیں، کی وجہ سے تصورات پہلے پیدا ہوتے ہیں، تب بھی زیادہ احتیاط کے ساتھ یہ تحقیق کرنا ضروری ہے کہ یہ عناصر کیا ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو منطقی ان کو حروف سے تشبیہ دیتے ہیں، اور دوسری طرف ماہرین نفیات، سونے، یا موم، کے متعدد محسوس خواص یعنی ان کا رنگ، وزن، ساخت، وغیرہ کو ان عناصر کی مثالوں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس طرح منطقی صورتی اور احساسی نفسیات اندھوں کے اندھے تائیدین رہے ہیں۔ زبان نے فکر کی اس درجہ پہنچنے میں مدد کی ہے جس بنفس فکر پر فکر شروع ہو سکتا ہے۔ یہی زبان اب اس کی جامع اور مانع تخلیل میں حائل ہو رہی ہے۔ بچے اور غیر ستمدن اشخاص تو صرف ”سرخ“ اور ”دھرم“ کا ذکر کرتے ہیں، لیکن ہم ”سرخ“ اور ”دھرم“ کا نام لیتے ہیں۔ بچے کہتے ہیں، کہ ”ابا بیل اس وقت بکلتی ہے جب

دن لمبے ہوتے ہیں، اور چہا اس وقت نظر آتا ہے، جب دن چھوٹے ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ”اباہل موسم بہار میں، اور چہا موسم سرما میں، نقل مقام کرتے ہیں۔“ یہ کہنے سے بجائے، کہ، ”محبوب نکلتی ہے تو درخت اگتے ہیں، ہم کہتے ہیں، کہ، ”محبوب سبزی کے اگنے کی فطرت ہے“ مختصر یہ کہ ہم میں ہر تصور کو کوئی تصور میں تبدیل کرنے کا میلان ہوتا ہے۔ اس کی وجہ دریافت کرنی مشکل نہیں۔ ہمارے تفکر کا نقطہ آغاز شے درک ہو، یا ایک صفت، ایک فعل یا تکمیل فعل، یہ ایک عینی مکانی یا زمانی اضافت ہو، یا اس لحاظ یا کسی اور حیثیت سے ان کی مشابہت یا ان کا اختلاف، ہر صورت میں، یہ فکر کی مرکزی شے ہونے کی وجہ سے ایک وحدت بن جاتا ہے، اور ہر اس چیز کا اس کے متعلق اثبات کیا جاسکتا ہے، جو اس حد تک اس کی خاصیت یا صفت سمجھی جاسکتی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہر مکمل تصور کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ایک ثابت و مستقل اور خود مختار کل ہوا کرتا ہے، جو گویا مانع خیالات کے قلماء کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ فکر کے قدیم ترین معروضات (منکورات) اور قدیم ترین تصورات بطبع ان اشیاء کے ہونے، جو ہمارے ارد گرد رہتی اور حرکت کرتی ہیں۔ اسی سے نہ صرف اشیاء کو اشخاص بنانے، بلکہ اشیاء کے ہر اس عنصر اور تعلق کو حقیقت میں تبدیل کرنے کا طبعی میلان پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم مہینہ کر سکتے ہیں، اور زبان مہینہ ناموں کے ذریعہ اس میلان کی مزید تقویت کا باعث ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے، کہ ہم میں مجرد تصورات کو مقرون بنانے کا میلان ہوتا ہے۔ جب تفکر اس درجے پر پہنچ جاتا ہے، تو منطق شروع ہوتی ہے تاہم معمولی نام نہاد و صورتی منطق جو تفکر سے ہیں، بلکہ فکر (بحیثیت حاصل) کی عام ساخت سے سروکار رکھتی ہے، تصورات کے ہر اس فرق کو معلوم کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو بحیثیت حد و تقضایا، ان کے تعلق پر اثر نہیں کرتا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس منطوق کی صورت اختیار کر لیتی ہے، جو مقولات یا محمولات سے ناواقف ہے، اور جو صرف کل اور جزو کی کیفی اضافت کو مانتی ہے۔ اس طرح یہ تصورات کو ہم نوعیت بنانے میں اہمیا پر پہنچ جاتی ہے۔ اس کی حدود، از روئے اہماء، ہمیشہ صرف ہوتی ہیں، اور یہ اصناف اشیا پر دلالت کرتی ہیں۔ اس نقطہ نظر سے تصورات کا تمام تفاوت، ماسوا تضاد کے، اور ان کی ہر ایک اضافت، ماسوا جبری مطابقت کے ختم ہو جاتا ہے۔

بعینہ یہی صورت ایک سادہ قضیے کے منطقی ضابطہ ۱ ج ہے، اور اس کی تعریف، کہ یہ دو تصورات کا مقابلہ اور ان تصورات کی موافقت، یا عدم موافقت کا اثبات ہے، کی ہے۔ اگر ہر تصدیق کو مقابلہ کی صورت میں مختصر کرنا ممکن بھی ہوتا تب بھی یہ صطلاح صرف ایک صنف تصدیق کے لئے موزوں ہوتی، اور باقی تصدیقات کے لئے بالکل ناموزوں۔ لیکن جو منطق کو زیادہ تر استنتاج سے سروکار رکھتی ہے، اور استنتاج سے اس چیز کی تصریح مراد لیتی ہے، جو اصناف کے متعلق بیانات میں متضمن ہے، وہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ اضافات اوخال و اخراج کو دریافت کرے، اور ان کا وجود، اگر بالضرورت نہیں، تو بدائے مکافی اضافات کی صورت میں مستحضر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ استحضار ایک بناء مقابلہ پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس میں مقولات کے اختلافات کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس طرح تمام تصورات کی تصورات اصناف، اور تمام تصدیقات کی مقابلہ میں تحویل و دوش بدوش چلتی ہے۔ اس خیال کے مطابق اگر کوئی تصور مرکب و ملتف ہے، تو یہ ایسا صرف بحیثیت صنف کے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کا طریق ترکیب ملحوظ رکھا جاسکتا ہے، تو صرف اس طرح، کہ یہ بھی باقیوں کی طرح، اس اجتماع کا ایک عنصر سمجھا جا۔ مثلاً لوہا جو ہر ہے وغیرہ، فضیلت ایک صفت ہے وغیرہ، فاصلہ ایک تعلق ہے، و قس علیٰ ہذا۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے فکر کی اس صورت میں کلی تحویل بہت دشوار ہے، جو اس کی مناسبت و موافقت، اور اس کے منطقی تاسل کو ظاہر و باہر کر دیتی ہے، لیکن نام نہاد مواد فکر کے متعلق یہ بالکل خاموش ہے

اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس مواد میں بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جو نفسیات اور علمیات، دونوں کے لئے مساوی طور پر اہم ہیں، اور ان ہی منطقی صورتوں کے دور رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔

اگر ہم اب بھی عناصر فکر کا نام لے سکتے ہیں، تو ہم نے بھی دیکھا ہے کہ عمل فکر کی بحث میں اس اصطلاح کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے، کہ یہ صرف احاسی عناصر (جن کے متعلق خیال ہے، کہ ہم کو وصول ہوتے ہیں) بلکہ اس نام نہاد مواد کے اجتماع کے متمیز طریقوں پر حاوی ہو جائے۔ ان طریقوں میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) وجدان کی صورتیں — تصویری زمان مطلق (۲) بنس صورتی (ریاضیاتی اور منطقی) مقولات، مثلاً وحدت، کثرت، تعداد، فرق، مشابہت، عینیت۔ (۳) حقیقی مقولات، جو ہر اور صفت، علت اور معلول، غایت اور وسیلہ۔ اور (۴) قیمت یا قدر کے نام نہاد مقولات جن کی صحیح تعیین کا یہ موقعہ نہیں۔ یہ مختلف طریقے تجزیہ و تسمیہ کے اس عمل سے حاصل نہیں ہو سکتے، جس کو منطقی اور ماہر نفسیات بیان کرتے ہیں۔ اولاً تو یہ ایسے تصورات نہیں، جو اور تصورات کے مقابلہ میں ان معنوں میں عام تر ہوں، جن معنوں میں کہ حیوان انسان کے مقابلہ میں عام تر ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس فرق پر تکیہ کرنا پڑتا ہے، جو اس کا منطق نے صورتی اور انطوقی منطق میں کیا۔ موزال ذکر کی توضیح میں اس نے درکات کی تصورات کی صورت میں ترکیب (یا بقول ہمارے تنظیم) میں وظائف فہم اور اب، ج، ح، تحلیل اب (ا، ب، ج، ح، خواہ کچھ ہی ہوں)

۱۔ اسی طرح کی صورتی منطق کے خلاف تعصب کی وجہ سے ماہرین نفسیات اور خصوصاً انگریز ماہرین نفسیات نے ذہن کا مطالعہ شروع کیا۔ یہ لوگ ایک تحلیل حکیمانے ساتھ لائے، جس میں احاسات یا بسیط تصورات کی بحیثیت عام فکر کے بنی بنائی جگہ تو موجود تھی، لیکن ان عناصر کے اجتماعات کے فرق کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ احاسات، چونکہ باطن معنی ہوتے ہیں، لہذا تمام عمومیت ناموں تک محدود ہو جاتی ہے۔ سلوڈٹ نے خوب کہا ہے کہ احاسیت اور سمیت یکساں ساتھ چلتے ہیں، اگر وہ اس کے ساتھ ہی بھی کو دیتا کہ منطق صورتی بھی اسی طرح سمیت کی طرف مائل ہوتی ہے تو یانچ اس کی تصدیق کرتی۔ (منصف) ۱۔ دیکھو باب پنجم، بندہ دہ (منصف) ۲۔ (Transcendental)

کے تحت رکھنے میں فرق کو روشن کیا ہے۔ دیگر تصورات کے خلاف مقولات، یا جیسا کہ مطلق نے علمیا قی نقطہ نظر سے ان کو نام دیا، خاص یا وہی تصورات اول تو معروضات فکر پر دلالت نہیں کرتے۔ ان کا اشارہ ان اشیاء کو بنانے میں فہم کے ان وظائف کی طرف ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں یہ مخصوص ترکیبی عمال اور ان اعمال کے مخصوص نتائج پر دلالت کرتے ہیں۔ ان نتائج کی عام خصوصیت ہی سب سے پہلے ہم کو دریافت کرنی ہے۔

اعلیٰ قسم کے معروضات: ان کی تحلیل و تخلیق

(۲) اگر ہم ایک سر کو ایک پر دے سے دوسرے پر منتقل کر دیں تو سرتیوں کے دو بالکل مختلف مجموعات پیدا ہونے ممکن ہیں، لیکن راگ بالکل غیر متغیر رہ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف سرتیوں کی ترتیب کو بدلنے سے سرتیوں کے اسی مجموعہ سے دو متمیز سر پیدا ہو سکتے ہیں۔ جس اجزا جہاں کرتی ہے، لیکن ان اجزا کے اختلاف کے ہوتے ہوئے کل کی مشابہت یا اجزا کی مشابہت کے ساتھ کل کا اختلاف، کہاں سے آتا ہے؟ جواب ہو سکتا ہے کہ ”وقفوں“ کی مشابہت یا فرق سے۔ لیکن یہ جواب ناکافی ہے۔ سر ایک وحدت ہے، نہ محض سلسلہ۔ اس کے علاوہ ہر وقفہ کے ساتھ یہی مسئلہ بھر عود کرتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ”وقفہ“ بھی ایک کل ہے اگرچہ سادہ تر کل ہے۔ اجزاء ترکیبی کے ملنے سے اس کا بدلنا ضروری نہیں۔ اسی طرح ان کے فاصلے کے غیر متغیر بننے سے ایک وقفہ کا وہی رہنا بھی لازمی نہیں۔ اس نتیجہ کی توجیہ حسیات اور ”تلازمات“ سے بھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ لوازم ہمیشہ موجود نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ راگ کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ اس کو پیدا نہیں کرتے۔ محض اجتماعات، یا مجموعات کے مقابلے میں ان مختلف مرکبات یا کل کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً مہندسی، اشکال اور

انموذحات، مرکبات اور دیگر تغیرات، اعداد، منطقی روابط، بلکہ کہنا چاہیے، کہ تمام اضافات۔ اس تنوع کے ہوتے ہوئے غیر متعصب اشخاص اس امید کو خلاف امید سمجھتے ہیں، کہ نفسی طبیعیات کی ترقی، ان مرکبات کی ایسی توجیہ کرے گی، جو متقدمین بدستفیدہ کے اس ضابطہ کے مطابق ہو، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آسکتی تا وقتیکہ وہ پہلے جس میں نہ ہو لیکن یہاں اس ضابطے کے وہ معنی لئے جارہے ہیں، جو احساسیت اس کے نتیجے میں ہے لیکن پھر بھی بہت سے لوگ یہ امید باندھے بیٹھے ہیں کہ ”قدیم نفسیات“ تو ان ملتف کل کو ”نئے حضرات“ سمجھنے پر قانع ہے۔ یعنی یہ کہ اس کے نزدیک یہ اجزاء ترکیبی کے تقریباً میکائیکی تعامل کا نہیں، بلکہ عقلی ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ جو کچھ یہاں ان اجتماعات کے متعلق کہا گیا ہے، جن کی وجہ سے ایک مجموعہ کے مات ایک کل کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں، اس کا اطلاق ان مقابلوں پر بھی ہوتا ہے، جن کی وجہ سے ان مات میں مشابہت، یا عدم مشابہت، مناسبت یا عدم مناسبت، کی اضافت پیدا کی جاتی ہے۔ اس اجتماع کے مقابلہ کے ممکن ہونے سے قبل یہ مات ”معلوم“ ہونے چاہئیں۔ لیکن یہ بعد از قیاس نہیں، کہ یہ معلوم ہوں، اور پھر بھی کوئی عقلی ترکیب نہ ہو۔ اس قسم کے شعور کو سجا طور پر غیر ناطق کہا گیا ہے۔ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ یہ موجود بھی ہے، یا نہیں۔ یہ ایک قابل تصور حد ہے، اور دیگر تحدیدی تصورات

Scholastics

۱۷ شو مان Schumann کے نزدیک اجتماع و اضافات کے حضرات بلا واسطہ نتیجہ ہوتے ہیں ان جہتوں اور ترکیبوں کے حضرات کا اس کے لئے مقابلہ کرنے، تمیز کرنے، یا مبنی کرنے سے عقلی اہمال کو فرار کرنے کی ضرورت نہیں (مصنف)

۱۸ حضراتی سلسلہ کے وسیع تر کل کے اجزاء تو یہ بلاشبہ پہلے ہی سے تھے، لیکن اس ابتدائی کل کے تغیرات کی حیثیت سے یہ ایک دوسرے کی نسبت سے ”مات“ Items ہیں، کیونکہ اس کے بغیر تفرق ممکن ہی نہیں۔ حقیقت بالکل ظاہر و باہر ہونی چاہئے تھی لیکن بعض اوقات نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ (مصنف)

Anoetic

کی طرح یہ بھی نظر سہی افادہ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں صرف اضافی علم حقیقت ہی کافی ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ ہمارے پاس (الف) مد آواز، مد ایضا، مد ایضا، یا (ب) مد نیلا، مد سبز، موجود ہے۔ کلیوم کے زمانہ سے حسیت کو اس بات کی شکایت ہے کہ وہ مقدم الذکر صورت میں ایک نئی۔ یعنی ”میزان تین“، یا موخر الذکر صورت میں ایک نئی مد، یعنی ”عدم مشابہت“، موجود نہیں پاتی۔ مردہ افراد میں باند رگل کی ناکام تلاش کے بعد وہ قیاس کرتا ہے کہ یہ اپنے مجموعہ فعل کے اس کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن یہ فعل کا خیال کہاں سے آتا ہے؟ اور اگر یہ منفرد اجزا کافی ہوتے ہیں، تو کیا وجہ ہے کہ یہ اکثر اس کو پیدا کرنے میں ناکام رہتے ہیں؟ لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اجتماعات و مقابلہ جات معلوم نہیں ہونے، بلکہ ”معلولات“ پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مساخی نوٹنگ جس نے نفسیات عقل کا خاص احتیاط سے مطالعہ کیا ہے اس مبنی کرنے کے عمل سے پیدا ہونے والے احصاءات کو ”اعلیٰ قسم کے معروضات“ یا خیالی معروضات کہتا ہے۔ ان میں ان افراد کے محفاظ سے صحت تو ہوتی ہے، جن پر یہ مبنی ہیں، لیکن ان افراد کے ساتھ موجود مصیبات اور اک کی حیثیت سے ان میں حقیقت نہیں ہوتی۔

یہاں تارنیں کو اس فرق کا خیال آئے گا، جو کلیوم نے علم اور احتمال میں کیا ہے۔ اس کے چار فلسفیانہ اضافات جو تمام تصورات پر موقوف ہونے کی وجہ سے علم و یقین کے معروضات ہو سکتے ہیں، یعنی مشابہت، تسلسل، مارچ کیفیت اور تناسبات کیت، یا تعداد، اعلیٰ قسم کے معروضات اور خیالی ہوتے ہیں۔ ”باقی تین“ جو تصور پر مبنی نہیں ہوتے، اور جو

۔ Anosis ۵۱

Meinong ۵۱

Probability ۵۲

اُس کے غیر متغیر رہنے کی صورت میں موجود بھی ہو سکتے ہیں اور مفقود بھی۔
 یعنی عینیت، مواقع، زمان و مکان، اور علیت، بدائتہ محض مبنی کو نے کا
 نتیجہ نہیں ہوتے۔ یہ خیالی نہیں، بلکہ تجربی ہوتے ہیں، یعنی ان کے معنی
 وجودی ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان میں دوسرا، یعنی مواقع، ان
 وسیع معنوں میں ترکیب پر دلالت کرتا ہے، جن معنوں میں ہر ملتف ادراک
 کیا کرتا ہے، لیکن ان میں عقلی ترکیب بالکل شامل نہیں ہوتی۔ جس صورت
 میں کہ ہم کو بلا واسطہ طور پر معلوم ہوتے ہیں، اس میں یہ خیالی التفافات
 ہوتے ہیں، نہ خیالی اضافات۔ اور چونکہ یہ زمانی و مکانی مواقع باقی و دو،
 یعنی عددی عینیت اور علیت میں داخل ہوتے ہیں، اس لئے ان کی مخلوط
 اکتسابی نوعیت ظاہر ہے۔ ہیوم کی نفسیات میں اور نقائص
 ہوں تو ہوں اضافات کا اصطلاح اس حد تک بالکل صحیح و معقول ہے
 اور اس کی علمیاتی اہمیت میں مبالغہ نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ بات
 قابل افسوس ہے کہ ایک مبہم اصطلاح ”اضافات“ ان تفریقات کو زیادہ
 متعین بنانے کی اجازت نہیں دیتی۔

وجدان کی صورتیں

(۳) ترکیب کی مذکورہ بالا صورتوں میں مکان و زمان کا بحیثیت
 وجدان کی صورتوں کے سب سے پہلے ذکر کیا گیا تھا۔ ہم اس سے قبل
 دیکھ چکے ہیں کہ ”عالم خارجی“ کا وجدان صورت مرکب ہوتا ہے۔ ان
 افراد احضارات کے زمانی و مکانی اضافات سے، جن پر مشتمل ہوتا ہے۔
 ”بھڑکے ہوئے“ زمان و مکان کے اس مبینی تجربے سے ہم فکریں

خالی، خالص، یا مطلق زمان و مکان کے تصورات، اور ان کی مختلف
 دالالتوں کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی مکانی و زمانی درکات کی
 پچھلی سطح کو اپنی بنیاد کی حیثیت سے فرض کرتی ہے۔ یہ درکات تو اس کے
 بغیر ممکن ہوتے ہیں، لیکن یہ ان درکات کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ لیکن ہم کو
 صرف اور ان کی زمان و مکان، بغیر اس "بھرت" کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور ان کی
 زمان یکساں نہیں ہوتا، اسی طرح اور ان کی مکان کی بھی تین متجاسس ابعاد نہیں
 ہوتیں۔ اس کے علاوہ ان دونوں میں سے کوئی بھی لالی انتہائی
 ممتد، یا لالی انتہائی قابل تقسیم بھی نہیں ہوتا۔ علم ہندسہ کا خط مستقیم
 اور دائرہ مثالی اختراعات ہیں، اگر حقیقت ان کے قریب قریب ہوتی ہے۔
 یہ محض مجرد اصطلاحات ہی نہیں۔ لہذا ان کے الفاظ میں یہ انموذجی
 ہیں، نہ کہ حقیقی۔ اس طرح (دک) نے گویا دنیا کی اس تصویری
 بازتعمیر کی طرف اشارہ کیا، جس کا خواب سائنس حیکادت کے
 وقت سے دیکھ رہی تھی۔ یہاں مکان و زمان پہلے آتے ہیں اور
 سائنس کی ترتیب و وجود کی ترکیب کو سلکوس کر دیتی ہے، یعنی عقلی
 معروضات ادنیٰ پر مقدم ہوتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے کانٹ
 نے مکان و زمان پر، وجدان کی صورتوں، یا وہی شرائط کی حیثیت
 سے بحث کی، کہ جن کے بغیر اس کے نزدیک، عالم خارجی کما
 اور اک ناممکن ہے۔ لیکن نفسیات و عموماً کہہ سکتے ہیں، کہ اس نے
 ثابت کر دیا ہے، کہ کانٹ کا مکان و زمان کا نام نہاد، خالص
 وجدان، بحیثیت خیالی اختراع کے، تصویری ہے، نہ کہ اور ان کی، یعنی یہ کہ
 یہ تجربہ کا مفروضہ نہیں، بلکہ اس کا ایک بہت لطیف نتیجہ ہے، جو صرف
 عقلی سطح پر پایا جاتا ہے۔ اس تمام کے باوجود ترکیب کی یہ صورت
 محض اس وجہ سے، کہ یہ "انموذجی" "تکوینی" اور تعمیری ہے، اور
 صورتوں سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے۔ اس حد تک تو یہ
 کانٹ کے وجدان کی صورتوں اور مقولات، یعنی فکر کی صورتوں کے

فرق کی بنا ہے۔ اسی کی بناء پر وہ ریاضیات کے عقلی تصور یعنی یہ محض منطقی ہے، اور فلسفیانہ اور ریاضیاتی طریق کے مہلک غلط و ملط (جو اس تصور کا نتیجہ ہے) سے انکار کا مجاز بنتا ہے۔ ریاضی اور منطق، اور فلسفہ اور ریاضی کو اس طرح ایک کرنے سے یہ ادعا مئی فرض لازم آتا ہے کہ ریاضی اور فلسفہ دونوں تجربہ سے بے نیاز ہیں۔ جن تجربی فلاسفہ کے لئے اس فرض کو رو کر نامشکل نہ تھا، وہ بھی اپنی انسانی نفسیات کی وجہ سے، اس ترکیب کی توجیہ نہ کر سکے، جو مکانی و زمانی درکات عائد کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ فرض کرنے میں غلطی کی، کہ ریاضی کے تصورات ان ہی سے محض منتزع کئے گئے ہیں۔

لیکن تعین ریاضیاتی تصورات کی تشکیل سے بہت پہلے ذہن انسانی مکانی و زمانی ادراک کی سطح سے گزر چکا تھا۔ یہ قدم اس وقت بڑھایا گیا، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ سائنس کی بنیاد اس وقت رکھی گئی، جب ایک سمانہ یا سیارہ کا تحیل قائم ہوا۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے، کہ اگرچہ یہ تحیل بن موضوعی تعامل کا نتیجہ نکلا، تاہم اس کا تحقق فطرت اشیاء کی وجہ سے ہوا۔ اگر سخت و درخت، اور آزادی سے حرکت کرنے والے اجسام نہ ہوتے، اگر واقعات کے خود مختار اور مساوی وقت سلسلے نہ ہوتے، تو مکان و زمان بحیثیت مسلسل مقدار، کی معروضی پیمائش ناممکن ہوتی۔ فکر اور تجربہ اس طرح آپس میں گنجدے ہوئے ہیں۔

صور محقولات: (الف) ریاضیاتی

(۴) وجدان کی صورتوں سے محقولات یا ”فکر کی صورتوں“

لے Rationalist

لے Sensationalist

کی طرف بڑھنے میں ہم احضاری تسلسل کے منطقہ سے اُن تراکیب کی طرف بڑھ رہے ہیں، جو متفرقات، اور اس کی مختلف صورتوں میں باہمی تعلقات، پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ انتقال اب بھی تدریجی ہوتا ہے، اس وجہ سے، کہ ان مقولات میں سے سادہ ترین، یعنی وہ جن کو ہم نے ریاضیاتی کہا ہے، مثلاً وحدت، کثرت، تعداد، ابتداء و جہان پر موقوف ہوتے ہیں۔ اب ہم سب سے زیادہ اساسی اور صوری مقولہ سے شروع کریں گے بلکہ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ وحدت، جو گویا ایک نمونہ ہے ہر اس چیز کا، جو متفرق و منفرد ہے، کا تصور ہم کو کہاں سے دستیاب ہوتا ہے؟ آراک کا قول ہے: ”جو تصورات کہ ہمارے پاس ہیں ان میں سے جس طرح کوئی بھی ایسا نہیں، جو زیادہ طریقوں سے ذہن میں آیا ہو، اسی طرح ان میں کوئی تصور ایسا نہیں، جو وحدت، یا اکائی، کے تصور سے زیادہ بسیط ہو۔ اس میں تنوع یا ترکب کا سایہ تک نہیں ہوتا۔ ہر وہ شے، جس کے ساتھ ہمارے حواس مشغول رہتے ہیں، ہر ایک تصور جو ہمارے انہماک میں ہوتا ہے، ہر ایک خیال، جو ہمارے ذہن میں آتا ہے، یہ سب اس تصور کو اپنے ساتھ لاتے ہیں، تاہم وحدت کے تصور کو کسی محسوس اصلیت کی طرف منسوب کرنا یقیناً غلطی ہے۔ یہ غلطیوں کے اس صنف سے ہے، جس کی طرف ایک سے زائد مرتبہ اشارہ کیا جا چکا ہے، یعنی وہ غلطی، جس میں ہر وہ چیز منطقیات میں شامل کر دی جاتی ہے، جو

۱۔ باب ششم، ابتدا (صنف) ۲۔ اسی وجہ سے پروفیسر سٹانٹ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وحدت کو ”فوق تعلقات“ Super-relational کہنا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ ذاتی تمام مفادات پر اس حیثیت سے فوقیت رکھتی ہے کہ ہر ترکیب ایک وحدت ہوتی ہے اور کائنات نے یہ کہہ کر ادراک کی افوقی وحدت عقل کے سوال کا اعلیٰ ترین اصول ہے، اس کو تسلیم کر لیا ہے لیکن گریج ہے کہ کوئی مفاد پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ توحید نہ ہو، تو یہ بھی اتنا ہی غلط ہے کہ کوئی توحید نہیں ہو سکتی جب تک مفاد پیدا نہ کی جائے (صنف)

اس زبان سے مدلول ہوتی ہے، جس کو اس کے بیان کرنے کے لئے
 بالضرورت استعمال کرنا پڑتا ہے، مثلاً ایک احساس کی اصلاح بلاشبہ
 وحدت کے تصور پر دلالت کرتی ہے، لیکن محض احساس، جیسا کہ یہ وصول
 ہوتا ہے، اپنے ساتھ سوائے اپنے آپ کے اور کچھ نہیں لاتا۔ جیسا کہ ہم پہلے
 کہ چکے ہیں ”غیر ناطق“ ہوتا ہے۔ اور اگر ہم محض احساسی شعور پر غور کریں،
 تو حالت یہ نہیں ہوتی، کہ ہم کو ایک احساس حاصل ہوتا ہے، اور پھر دوسرا،
 اور پھر تیسرا وغیرہ، بلکہ ہم میں ایک مسلسل تغیر احساسات ہوتا ہے۔ یہی طالت
 اس وقت بھی ہوتی ہے، جب یہ احساسات گتھا بالکل متفرق ہوں۔ دو سرے
 الفاظ میں تفرق بھی اتنا آگے نہیں بڑھتا، کہ نفس احضاری، یا معروضی،
 سلسلہ کو توڑ دے۔ پھر اگر وحدت جس کا ارتسام ہوتی، اور انفعالات وصول
 کی جاتی، تو یہ اور ارتسامات کی طرح تغیر کو قبول نہ کرتی۔ ہم سرخ کو نیلا
 نہیں دیکھ سکتے، لیکن بہت سے (اجزاء) کو ایک (کل) میں مجتمع کر سکتے ہیں
 یا بالعکس ہم ایک (کل) کو بہت سے (اجزاء) میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ لہذا
 وحدت ایک ایسے فعل کا نتیجہ ہے جس کے اسباب شروع شروع میں
 بلاشبہ غیر ارادی طور پر متین ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فعل اب بھی ان اسباب
 سے اتنا ہی الگ ہے، جتنی توجہ ان اشتیاء سے جن کی طرف توجہ کی جاتی
 ہے۔ اس مقولہ کے قریبی منبع کی تلاش کے لئے ہم کو توجہ کی۔ اس
 حرکت کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جس کو ہم نے تمثیل کی بحث میں بیان

۱۔ اسی ملٹی سے پہنچنے کے لئے ہم نے بیان ”ذو“ یا ”م“ کی اصطلاح استعمال کی ہے (مصنف)

۲۔ باب دوم، بند ۴ (مصنف)

۳۔ یہاں برکھلے، لاک کے مقابلے میں احساسیت کا کم قائل ہے۔ وہ کہتا ہے ”یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ تعدد او
 (اس کو صفات اولیہ میں کسی طرح بھی ٹاکر میں) بالکل ذہن کی مخلوق ہے۔۔۔ جس طرح ذہن مختلف طریقوں سے اپنے
 تصورات کو لاتا ہے، اسی طرح وحدت برقی باقی ہے۔۔۔ ہم ایک گھڑی کو ایک کہتے ہیں، ایک دو گھنٹوں کو ایک
 کہتے ہیں، لیکن گھڑی جس میں بہت سی گھڑیاں اور بہت سے دو گھنٹے ہیں، ایک ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح

کیا ہے لیکن جب میدان توجہ اور مرکز توجہ میں بہت کم فرق ہو، یا بالکل فرق نہ ہو، یعنی جب توجہ کے خود مرکز و اعمال تقریباً بالکل غائب ہوں، تو توجہ ناممکن ہو جاتی ہے، موجودہ ارتساست خواہ کچھ ہی ہوں۔ اس برخلاف جب ارتکاز توجہ کے ارادی اعمال کثیر الوقوع اور متمیز ہوں، تو حس کا بوقلمون سلسلہ متعین اشیاء و واقعات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پھر جب آخر کار ان الفاظ تصورات کے ربط ضبط میں آسانی پیدا کرتے ہیں، تب اشیاء کے مخصوص پہلوؤں، یا اضافات کو اپنے ”چلنے پھرنے والے“ فکر کے موضوع لہ، یا نقاط آغاز کے طور پر منتخب کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اب وحدت کی صورتیں بہت سی ہوتی ہیں۔ وجدان، یا فکر کا ہر فعل، کچھ اور ہویا نہ ہو، توجہ کا مکمل ضرور ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی وقت کے تمام میدان شعور پر کبھی بھی واقعہٗ بحیثیت ایک کے حاوی نہیں ہوا جاسکتا۔ جو چیز کہ شعور کا مرکز بن جاتی ہے، وہ ایک بن جاتی ہے اور اس طرح ایک باہر کے میدان سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس تک تو کہا جاسکتا ہے کہ وحدت کثرت پر ولایت کرتی ہے۔ لیکن یہ کہنا مناسب نہیں، کہ توجہ کے ایک سا وہ فعل میں میدان شعور دو متمیز حصوں، یعنی دو وحدتوں میں تحلیل ہو جاتا ہے، ایک تو یہ (جس پر توجہ ہو رہی ہے)، اور دوسرا وہ (یا باقی ماندہ) جس سے توجہ ہٹائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”غایب“ اب ایک سلسلہ کا باقی ماندہ ہے، نہ کہ بذات خود ایک کل۔ یہ ترک کر دیا جاتا ہے، متعین نہیں کیا جاتا جس طرح ایک تصویر بننے میں ارد گرد کی جگہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ دو وحدتوں کو جاننے کے لئے ہم کو ایک اور ایک کو ساتھ ساتھ لینا پڑتا ہے۔ یہیں تصور کی صورت، یا گفتگو کے موضوع لہ کی وحدت، اور تصدیق کی وحدت کا فرق واضح ہوتا ہے۔ موزالذکر بالضرورت مرکب ہوتی ہے، مقدم الذکر مرکب بھی ہو سکتی ہے، اور مفرد بھی، اگر یہ مرکب ہو بھی، تب بھی بقیہ حاشیہ مقرر شدہ۔ بہت سے کھول کر ایک شہر بناتے ہیں بطلب یہ ہے کہ میں کو ذہن ایک بھٹانے دی ایک کالی ہے (جو سیکل جدید نظر پر رویت، بند ۱۱۰ ص ۱) لہ باب ہفتم بند ۲۔ (ص ۱) لکھ باب سوم، بند ۳ (ص ۱)

ترکب مختلف ہوتا ہے۔ اگر ایک تصدیق کا موضوع صاف ہی نہیں، بلکہ متمیز بھی ہو، یعنی یہ کہ یہ نہ صرف بحیثیت کل متعین ہو، بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی بھی کم و بیش متعین ہوں، تو یہ تعین گزشتہ تصدیقات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہونے کا اے، کہ آئندہ کسی وقت ان کا اعادہ ہو جائے۔ ان ہی کو منطق میں تکلیلی یا توضیحی تصدیقات کہتے ہیں۔ لیکن گفتگو کے موضوع ہونے کی حیثیت سے ایک تصور مرکب ہونے کے باوجود ایک وحدت ہوتا ہے، جو ایک وقت مفہوم ہوتا ہے۔ اس میں اور اس کے محمول، یا کسی اور حد میں تعلق تصدیق کی وحدت کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک مرکب وحدت ہوتی ہے، جو صرف اس وقت وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے، جب اس کے اجزاء وضاحت کے ساتھ اور مل کر ایک خاص طریقہ سے متعلق سمجھ میں آتے ہیں۔

وحدت و ترکب کے ذکر سے ہم نہایت آسانی کے ساتھ تعداد پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کو ہم اس کی معمولی تعبیر میں سمجھ سکتے ہیں، یعنی وہ جو ”کچھ نہیں“ اور ایک کو خارج کرتی ہے۔ ان ہی معنوں میں اقلیدس نے تعداد کی تعریف کی تھی، کہ یہ ان وحدتوں کی کثرت ہے، جو ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ اس سے مدلول ہوتا ہے، کہ کثرت ایک قدیم تڑاؤ رکھنا چاہئے کہ درمیانی تصور ہے۔ اس میں شبہ کیا جاسکتا ہے، کہ یہ بلا استثناء تمام تعدادوں کے لئے صحیح ہے، لیکن یہ تقریباً تمام کے لئے تو یقیناً صحیح ہے بعض اعلیٰ حیوانات، کے غننے کے کرتبوں کے تعجب خیز قصے بیان کئے جاتے ہیں، اگر ہم ان تمام قصوں میں شبہ کرنے کی بجائے، ان سب پر یقین بھی کر لیں، تب بھی ہم کہہ سکتے ہیں، کہ متعین اعداد، یا عدد ولایت، کے تصور سے قبل اکثر مثالوں میں ایک کم و بیش غیر متعین ادراک کثرت کا ہوتا ہے۔ معنی اس وقت کہ ذاتی رہتی ہے، جب تک کہ اس کے تمام بچے جمع نہیں ہو جاتے۔ لیکن

Quotity یہ ایک بہت کارآمد لفظ ہے، جو کیفیت اور کمیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ تعداد کا کمیت پر اطلاق باطل قیاسی ہے۔ یہ تعداد کے تصور کا حصہ نہیں۔ اس کے علاوہ اس سے ایک قابل فرق مفہوم پیدا ہوتا ہے، اگرچہ یہاں ہم کہ اس سے صرف اتنا تعلق ہے کہ ہم شمار سے محفوظ ہو جائیں۔ ہماری مثالوں میں ایک بحیثیت تعداد اور ہماری ایک بحیثیت کمیت کی تفریق سے ہے (مصنف)

اس کا یہ کرنا کرنا اس وجہ سے نہیں، کہ وہ گن سکتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ جب تک سب اس کے پردوں کے نیچے نہیں آجاتے، اس وقت تک وہ ایک تکلیف دہ غلامحسوس کرتی رہتی ہے۔ لیکن اگر تنازع للبقا میں اس کی اولاد صرف تین رہ گئی ہو، تو وہ شاید دو اور تین کے فرق سے کافی واقف ہوتی ہے اور اس طرح معلوم کر لیتی ہے، کہ ایک غائب ہے کم از کم انسانی تجربہ کے تمام دوران میں ”جوڑ“، ”ماوشما“، ”مید اور دہ“ کا تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے اور ”اکثر“ سے اس لحاظ سے متمیز ہوتا ہے، کہ اکثر تین یا زائد پرولات کرتا ہے۔ یہ تو علم صرف میں واحد، تشبیہ اور جمع کے صیغوں کے ظاہر ہوتا ہے۔ اب رہ گیا یہ بیان، کہ بعض وحشی اقوام ایسی ہیں، جو دو سے آگے ”گن“ نہیں نکھیں، سو یہ اتنا ہی صحیح ہے، بقنا کہ یہ بیان کہ اکثر ترقی یافتہ اقوام دس سے آگے نہیں گن سکتیں۔ قابل قبول بیان صرف یہ ہے، کہ بعض قومیں نظام اعداد کا استعمال کرتی ہیں، جس طرح کہ ہم عشری نظام کو استعمال کرتے ہیں، اور یہ کہ وہ اس ساوہ نظام کو بھی بہت آگے نہیں بڑھا سکتیں۔ وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتیں، اس کو ہم غنقریب دیکھیں گے۔

کہا جاتا ہے، کہ ایک ایسے محدوہ مجموعے کی تعداد کو معلوم کرنے کے لئے جس کو ہم ”لائکر“ دیکھ رہے ہیں، ہم کو ”گننا“ پڑتا ہے، اور اس میں حرکات توجہ کا ایک سلسلہ شامل ہوتا ہے ایسی بنا ہے اس عقیدہ کی، جو کائنات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کہ ثمران، بحیثیت صورت و حدان، علم الحساب کی بنا ہے۔ لیکن گننے سے اعداد نہیں بنتے حقیقی معنوں میں تو اگر اسل کو اس طرح بیان کیا جائے، کہ یہ مرکب وحدتیں بنانے کے لئے توجہ کے طبعیہ عامل کا اجتماع ہے، تو یہ اعداد کی تعیین بھی نہیں کرتا۔

ہم کثرت سے اس طرح تناوڑ نہیں کر سکتے، سوائے اس کے، کہ جس چیز کو پانے کی کوٹکاش کر رہے ہیں، اس کو فرض کریں، توجہ کے پانچ افعال تو بلاشبہ پانچ ہوتے ہیں، لیکن اس سے ہمارے علم میں کیا اضافہ ہوتا ہے؟ لہذا گننا تعداد کی تعریف میں ہمارے مدد نہیں کرتا، اور یہ اس کے لئے ضروری بھی نہیں۔

اور حالات کی طرح یہاں بھی اشیا ہمارا استقبال کرتی ہیں، اور ”تصور“ کو ہم سے حاصل کر لیتی ہیں۔ اس لئے غیر مسلسل احضارات، مثلاً ہاتھوں کی انگلیاں، تسبیح کے دانے، گھڑی کی ٹاک ٹاک، یا کون کی کو کو، کا سلسلہ ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ ہم دو کو بغیر متعاقب افعال توجہ کے معلوم کر سکتے ہیں، اور دو کے جاننے کے بعد ہم فوراً تین کو معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ دو سے ایک زیادہ ہے۔ لیکن ”شعور کی تنگی“ تعداد کے اس بلا واسطہ وجدان کا خاتمہ کرتی ہے، اور اس بات کی توجیہ کرتی ہے، کہ وحشی اقوام میں عسکروں اور محدود دیکھوں ہوتے ہیں۔ لیکن اس حد کے اندر اندر ہجران (مکانی) کثرت جو کچھ دیر باقی رہتی ہے، مثلاً پہلی مثالوں میں، بہتر محرک ہے، بہ نسبت متعاقب (زمانی) کثرت کے، مثلاً آخری مثالوں میں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ توجہ کو موخر الذکر پر بہت کم قدرت ہوتی ہے۔ ہم بالراست معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ کثرت کثرت ”کم یا“ زیادہ ہوتی ہے، اگرچہ ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے، کہ یہ کس قدر ہے۔ اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم ن + ا کو اس حالت میں جانتے ہیں، جب ہم ن کو صرف بحیثیت ”یہ کثرت“ کے معلوم کرتے ہیں۔ لیکن جس قدر کم یہ ن ہوتا ہے، اسی قدر نمایاں ایک کافرق ہو جاتا ہے۔ اب اختبارات سے ثابت ہوتا ہے، کہ جب ایک مجموعہ میں چھ اشیا سے زائد نہ ہوں، تو بالعموم، اور اگر پانچ سے زائد نہ ہوں، تو ہمیشہ فوراً چھ، یا پانچ معلوم کر لی جاتی ہیں، یعنی یہ کہ ان کو اور چھوٹے مجموعات میں تحلیل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا بحیثیت مجموعی نفسیات کسی ایسے عقیدہ کی طرف راہی نہیں کرتی، جو عدد کو اولاً زمانی وجدان سے متعلق کرتا ہے، یا جو عدد ذاتی (ایک، دو، تین، وغیرہ) کو اعلیٰ درجہ صفاتی سے مستخرج کرتا ہے۔ یہ عقائد ایسے ہیں، جن کی لسانیات بھی

سے انہوں کے حرف تہجی (جو بیل Braille کی ایجاد ہے) چھ ابھرے ہوئے نقاد کی اسی بلا واسطہ شناخت پر مبنی ہے۔ ان کی تعداد کو آٹھ کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ جب تین اعداد، یا ایک یک جزئی لفظ مجموعہ بنتا ہے تو یہ نام اتنی ہی جلدی پڑھ لیا جاتا ہے جتنی کہ ایک عدد یا حرف، اگرچہ یہاں نقوش اور ان کی ترتیب، دونوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ یہ یقیناً اس عمل سے زیادہ مرکب ہے جس میں پانچ اچھے مجموعہ کی شکل شاخت ہوتی ہے (مصنف)

مخالفت کرتی ہے۔

اس وقت تک ہم نے عدد و کو اصلی قسم کا اوّل درجہ کا مقرر کیا ہے۔ لیکن ہم اس عمل کو دہرا سکتے ہیں۔ ایک اور ایک کو تین ایک میں مرکب کر کے ہم اس نئے ایک کی مددیت کو نظر انداز کئے بنیاد میں سے تین کو اصلی قسم کے تین میں مجتمع کر سکتے ہیں۔ اس کو آج کل ہم سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ اس طرح باقاعدہ عدد و کی طرف پہلا قدم اشاروں کے ذریعہ اٹھتا ہے، اور آخر میں علامات کے ذریعہ۔ اس سمت میں آخری کمال اس ہندو کا ہے جس نے ان اعلیٰ اور اصلی صدوی وحدتوں کو سادہ ترین صورت میں کو (نصف) کی علامت سے ظاہر کیا، اور ۱، ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰، وغیرہ مدارج کے سلسلہ کو ۱، ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰، وغیرہ سے علامات کے اسی مکانی وجدان، یا بقول کانت "علامتی اختراع" نہ کہ زمانی وجدان پر علم احساب مبنی ہے۔

صوری معقولات: (ب) منطقی

(۵) اب ہم ان صوری معقولات کی طرف آتے ہیں، جو صنفاً علیحدہ سمجھے جاتے ہیں، یعنی وہ جو تفکر میں مقابلہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جن کے متعلق خیال ہے کہ وہ قدیم منطق صوری کے دائرہ میں شامل ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ منطق ترکیب کی صورت کو محمول میں داخل کر کے ہر تصدیق کو (ا) اور (ب) کے دوہرے تعلق میں تحویل کر دیتی ہے، اور ہر ایک قیاس کو (ا) ج اور (ب) کے دوہرے تعلق میں۔ لیکن اگر ہم اس مواد پر غور کریں، جو ترکیب کیا گیا ہے، تو یہ یقینی ہے کہ، مثلاً "یہ ایک دھماکا ہے" کم ملتف ہے، بہ نسبت اس کے کہ دشمن نے خندق اٹا دی "پہلی تصدیق صرف ایک سوال کا جواب ہے" اور دوسری تین سوالوں کا۔ زیادہ ملتف تصدیق کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ "سب تصورات، تصدیقات اور استدلالات سب کے سب سادہی طور پر ایک ہی قوت مقابلہ کے تابع ہیں۔" ہیلٹن (مصنف) سب سے معقولات کے فرق کا خیال نہ کر (مصنف)

تیسین واقعات اور ان کا اظہار لسانی، دونوں سے ثابت ہوتا ہے، کہ تین عناصر جو اس میں شامل ہیں، بیک وقت مرکب نہیں کئے گئے۔ فرض کرو، کہ ہم ”اڑانے“ کے خیال سے شروع کریں، (اور تغیرات یا حرکات، پہلے ہی توجہ کو اپنی طرف نہیں کھینچتے۔ جب ان کی بحیثیت واقعات شناخت کر لی جاتی ہے، بحیثیت ان مجردات کے، جن کو شخصی صورت دی جاتی ہے، تو ان کو اپنے علاوہ کسی اور تکملے کی ضرورت پڑتی ہے) اب سیاں یا تو ہم اس ذات کی تلاش کر سکتے ہیں، جس نے یہ کام کیا ہے، یا اس شے کی جس پر یہ کام ہوا ہے۔ ان کی بیک وقت تلاش نہیں کی جاسکتی۔ اس کے علاوہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی مل جائے، تو مکمل تصدیق پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً ”دشمن نے اڑادی“، یا خندق اڑادی، اصل تصدیق دراصل ان دو سے مرکب ہے۔ اور جب گزشتہ تصدیقات کے نتائج اس طرح ایک نئی تصدیق میں شامل کئے جاتے ہیں، تو ”فکر کا ایک خاص اختصار“ ہوتا ہے۔ اس اختصار کی شہادت ہم کو زبان کی صرفی و نحوی ساخت سے ملتی ہے، اگرچہ منطوق اس کو، سخت کوشش کے بعد، کالعدم کر دیتی ہے۔ اس طرح زیادہ ملطف تصدیق یہ صورت اختیار کرے گی، کہ ”دشمن خندق اڑانے والا ہے“، یا یہ کہ ”خندق دشمن کی اڑائی ہوئی ہے“۔ اس کا انحصار اس تصدیق پر ہے، جو پہلے قائم ہوئی ہے۔ اور مثالوں کے معائنہ سے بھی یہی ثابت ہو گا، کہ تصدیق میں ترکیب بذات خود اور اپنی دالالتہائے التزامی سے علیحدہ ہو کر، ہمیشہ ایک دُہرئی ترکیب ہوتی ہے، جس کو منطق اس ضابطہ میں ظاہر کرتی ہے، کہ ا ب سے (یا نہیں ہے)۔ ورنٹ وہ شخص ہے، جس نے اس ”قانون شفاع، یا ثنویٹ“ کو بحیثیت استدلالی فکر کی نمایاں ترین خصوصیت کے، پہلی مرتبہ صراحت بیان کیا۔ وہ اس کا مقابلہ تلازم سے کرتا ہے۔ اس نے تلازم کو مسلسل جاری مان کر، اس طرح ظاہر کیا ہے ا۔ ب۔ ج۔ د۔۔۔۔۔ اس کے برخلاف حقیقی فکر کی ترکیب کے لئے اس نے یہ علامت مقرر کی ہے ا۔

اب، اب ج، اب ج، اب ج، وغیرہ

مثلاً سقراط فلسفی ہے، فلسفی سقراط نے ایک طریقہ ایجاد کیا، فلسفی سقراط نے جدلی طریقہ اختیار کیا، وغیرہ۔ اس بات یہ ہے کہ ”اؤراک“ کے افعال میں وہ واحد چیز جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، دو تصورات، اور صرف دو تصورات کی ترکیب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ایک وقت میں توجہ کی صرف ایک حرکت ممکن ہوتی ہے، لہذا ایک وقت میں صرف دو تصورات مرکب کئے جاسکتے ہیں۔ ”بسیطہ تلازم“ (جو حافظی سلسلہ کو پیدا کرتا ہے) میں توجہ ۱ ہے ب اور ب سے ج کی طرف حرکت کرتی ہے، بغیر اس کے کہ ا اور ب کے کسی تعلق کی طرف توجہ کی جائے، اگرچہ اس عمل میں وہ کوئی نہ کوئی تعلق، مثلاً کم از کم تعاقب کا پیدا کر لیتے ہیں۔

لیکن مختلف مصنفین مقابلے کے بہت سے متولات بیان کرتے ہیں۔ لیکن ہم صرف ان تین پر غور کریں گے، جن کا ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں، ہماری

لے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے (باب یازدہم، ہندو) اور تہہ ہے کہ ا اور ب کے انکار کی محض متابعت کے مقابلے میں کوئی اصلی تفکر ایسا نہیں، جو منطقی یا باقاعدہ کہلا سکے، ہائے کائنات کی جو پیشی سلسلے ناقص طور پر تابو کئے جاتے ہیں، اور اس چیز کی شالیں بھرتی ہوتی ہیں جس کو ”وہنت“ اؤراک کی اور تلازمی اعمال کا غلط طاء، اور ایک سے دوسرے کی طرف مسلسل انتقال کہتا ہے۔ وہی فکر ہمیشہ کم و بیش بے جوڑ ہوتا ہے اور جیونین کی طرح ”طریق انکشاف“ کا ذکر کرنا گویا، ”طریق“ کو معنوں سے خالی کرنا ہے۔ اس کے برخلاف حقیقی منطق صوری فکر، بحیثیت عمل سے سروکار نہیں رکھتی، بلکہ بحیثیت حاصل سے، بلکہ شاید یہ کہنا بھی بہت زیادہ ہے۔ منطق اگر نفسیات سے تعلق پیدا کرنا چاہتی ہے تو اس کو، خصلیات کی طرح، سیارہ سیلم ہونا چاہیے۔ لیکن اس صورت میں یہ اس چیز کو ہول کی صورت میں بیان نہ کرے گی، جو بطبع ضروری ہے۔ اس وجہ سے جس قانونیت کو منطق تسلیم کرتی ہے وہ وہنت کے قانون ثنویت سے علیحدہ ہے اور وہنت بھی اپنے قانون کو منطقی نہیں کہتا۔ یہ ایسا سلسلہ ہے جو بعض کو تو ریشان کرتا ہے، بعض کو غور و فکر کی طرف مائل کرتا ہے، بہر کیف ہمارے لئے صرف یہ بات قابل غور ہے کہ منطق قوانین اجتماع، تقصین، دار تقاضا، تقصین (قانون دونوں کو قانون ثنویت کا نام دیا گیا ہے) کسی حد بندی کے جائز نہیں ٹھہراتے۔ اس کے مقابلے میں وہنت کا قانون نہ تو ریاضیاتی و جہان کے لئے صحیح ہے نہ غالباً اس علی جہان

مراد (الف) مشابہت و عدم مشابہت اور (ب) عینیت سے ہے۔

(الف) جب ہم کہتے ہیں کہ دو شمولات "مشابہ ہیں" اور جب یہ قابل تحلیل بھی ہوتے ہیں، تو ہم بشرط ضرورت بعض ایسے عناصر گنوا سکتے ہیں جن کی وجہ سے ان میں جزوی مشابہت ہے اور بعض ایسے عناصر بھی دکھائے جاسکتے ہیں جن پر ان کا جزئی اختلاف مبنی ہے۔ پھر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان آخری عناصر کے الگ ہو جانے کے بعد ہم ان مشابہتوں کے ایک عام صفت مرکب کر سکتے ہیں۔ یہ دونوں شمولات اس کی خصوصی مثالیں ہونگی لیکن یہاں ایک نفسیاتی سوال پیدا ہوتا ہے جس پر ہم پہلے غور کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ اگر دو مشابہ شمولات بسیط اور اس کے لئے ناقابل تحلیل معلوم ہوتے ہیں، تو مقابلہ یا تجزیہ ممکن ہی کس طرح ہوتی ہے؟ اس کی مثالیں ہر شخص دے سکتا ہے چنانچہ ہم سرخی اور نارنجی کو رنگ کہتے ہیں، اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ ان میں زیادہ مشابہت ہے نسبت سرخی اور ملاہٹ کے بلکہ اس سوال پر منطق اور نفسیات میں خوب چلتی ہے منطق کا دعویٰ ہے کہ تجزیہ اور مقابلہ (جو کہ عینیت) دونوں ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی ہم یقیناً مخالفت نہیں کر سکتے لیکن تاہم واقعات یہ ہیں کہ سرخیاں اور ملاہٹیں، اور ان کی مشابہت و اختلاف کا تمام سلسلہ موجود ہے لیکن ان کے کوئی اجزاء ترکیبی نہیں، اور نہ کوئی قابل بیان نشانات عینیت یا تنوع کے ہیں، جیسے کہ نمک اور شکر میں ہوتے ہیں، کہ جن کو ہم ٹھوس یا قابل مل کہتے ہیں، اور جن کو بالحاظ رنگ مشابہ اور بالحاظ ذائقہ مختلف کہتے ہیں۔ یہاں منطق کی علامات ا ب ج اور ا + ب + ح کے مقابل ا ج را موجود ہیں۔ لیکن وہاں کم از کم ذات مد رک کے شعور کے لئے

بقیہ حاشیہ منور گزشتہ۔ کے لئے جو اگرچہ بذات خود اسد ہوتا ہے تاہم اپنی توضیح کیلئے بہت سے قضایا پاتا ہے۔ اس سب پر ایف ایچ، جیلڈ نے کئی عقیدے کے لئے دیکھو ملاہٹ مائنڈ سلسلہ (دیم) جلد ۱: دوم باب ۱۲ صفحہ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴۰۹۔ ۱۴۱۰۔ ۱۴۱۱۔ ۱۴۱۲۔ ۱۴۱۳۔ ۱۴۱۴۔ ۱۴۱۵۔ ۱۴۱۶۔ ۱۴۱۷۔ ۱۴۱۸۔ ۱۴۱۹۔ ۱۴۲۰۔ ۱۴۲۱۔ ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳۔ ۱۴۲۴۔ ۱۴۲۵۔ ۱۴۲۶۔ ۱۴۲۷۔ ۱۴۲۸۔ ۱۴۲۹۔ ۱۴۳۰۔ ۱۴۳۱۔ ۱۴۳۲۔ ۱۴۳۳۔ ۱۴۳۴۔ ۱۴۳۵۔ ۱۴۳۶۔ ۱۴۳۷۔ ۱۴۳۸۔ ۱۴۳۹۔ ۱۴۴۰۔ ۱۴۴۱۔ ۱۴۴۲۔ ۱۴۴۳۔ ۱۴۴۴۔ ۱۴۴۵۔ ۱۴۴۶۔ ۱۴۴۷۔ ۱۴۴۸۔ ۱۴۴۹۔ ۱۴۵۰۔ ۱۴۵۱۔ ۱۴۵۲۔ ۱۴۵۳۔ ۱۴۵۴۔ ۱۴۵۵۔ ۱۴۵۶۔ ۱۴۵۷۔ ۱۴۵۸۔ ۱۴۵۹۔ ۱۴۶۰۔ ۱۴۶۱۔ ۱۴۶۲۔ ۱۴۶۳۔ ۱۴۶۴۔ ۱۴۶۵۔ ۱۴۶۶۔ ۱۴۶۷۔ ۱۴۶۸۔ ۱۴۶۹۔ ۱۴۷۰۔ ۱۴۷۱۔ ۱۴۷۲۔ ۱۴۷۳۔ ۱۴۷۴۔ ۱۴۷۵۔ ۱۴۷۶۔ ۱۴۷۷۔ ۱۴۷۸۔ ۱۴۷۹۔ ۱۴۸۰۔ ۱۴۸۱۔ ۱۴۸۲۔ ۱۴۸۳۔ ۱۴۸۴۔ ۱۴۸۵۔ ۱۴۸۶۔ ۱۴۸۷۔ ۱۴۸۸۔ ۱۴۸۹۔ ۱۴۹۰۔ ۱۴۹۱۔ ۱۴۹۲۔ ۱۴۹۳۔ ۱۴۹۴۔ ۱۴۹۵۔ ۱۴۹۶۔ ۱۴۹۷۔ ۱۴۹۸۔ ۱۴۹۹۔ ۱۵۰۰۔ ۱۵۰۱۔ ۱

یہ موجود نہیں۔ ہم سرخی اور زلاہٹ کی مشابہت یا ان کے اختلاف پر غور یا توجہ نہیں کر سکتے، جس طرح کہ ہم نمک اور شکر کے مشابہ یا غیر مشابہ خواص پر کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ نتیجہ نکالنا اشتباہ کاری پر مبنی ہو گا، کہ رنگ، یا کوئی اور معلوم احساس، بسیط ہے۔ ہم اکثر دو مختلف کل مثلاً دو چہروں کی مشابہت کو فوراً معلوم کر سکتے ہیں، قبل اس کے کہ ہم ان کی صحیح صحیح مشابہ صفات کو معلوم کر سکیں۔ پھر بھی جب تک کہ انفرادی احضارات میں محسوس ترکب نہ ہو، اُس وقت تک تحلیل، اور اس لئے وہ تجرید یا مقابلہ ممکن نہیں ہوتا، جو اس تحلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ کیا ہم اس ترکب کو کہیں پاسکتے ہیں، جو تقسیم اور مقابلے سے مدلول ہوتا ہے فرض کیا جاتا ہے؟ اگرچہ رنگ ایک ایسی عام حد کہا جاسکتا ہے، جو پرندے، درندے اور مچھلی، پر یکساں قابل اطلاق ہے، تاہم یہ فرض کرنا غلط ہو گا، کہ ہر ایک صورت میں ایک ہی طرح کا عمل مقابلہ بھی ہوتا ہے، کیونکہ دوسرے کے لئے بھی ہم ایت عام حد، وضع کر سکتے ہیں۔ ہم مجبور ہیں کہ شعور، منطقی یا "ناطقی" امثال اور ان اعمال میں فرق کریں، جو غیر شعوری طور پر منطقی ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر میں موضوعی پہلو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن موخر الذکر میں یہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ واضح نشان جو ہم نفسیاتی لحاظ سے رنگوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، یہ ہے کہ وہ بے دیکھے جاتے ہیں، اور آوازوں کی طرف، یہ کہ وہ سنی جاتی ہیں۔ ذائقوں کو چکھنے، بوؤں کو سونگھنے وغیرہ قسم کے جملوں میں زبان اس واقعہ کی تائید کرتی ہے۔ صبح کے وقت جب شفق کی سرخی دھوپ کی سفیدی میں بدل جاتی، تو میرے دیکھنے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میں ابھی دیکھتا رہتا ہوں، لیکن جب بادل کی گرج کے بعد بجلی کی چمک پیدا ہوتی ہے، تو وہ ہر تغیر ہوتا ہے، اگرچہ یہ تغیر اطلاقی نہیں ہوتا۔ یہاں میں پلٹے دیکھ رہا تھا، اور اب سننے لگتا ہوں، لیکن میں فی جس اب بھی ہوں۔ اور اگر ترقی پذیر تخصیص تجرید میں رائج ہے، تو عام احساسیت، تخصیصات، سننے، دیکھنے وغیرہ، پر مقدم ہوتی ہے۔ اور کلی رنگ تفرقات، سرخی، بنری، زلاہٹ وغیرہ پر بلکہ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ "پہلے کلیات"

تجربہ سے جاں نہیں ہوتے، بلکہ یہ تجربے کے مادی تسلسل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بعد کے تفرق کی نہ تو تعریف ہو سکتی ہے، نہ اصطلاح ہے۔ یہ دونوں اعمال صرف منفرد مرکبات پر قابل اطلاق ہوتے ہیں، جو صرف منطقی مقابلہ کا مواد ہیں۔ جب سُرخ کو کہا جاتا ہے کہ یہ زرد سے زیادہ مشابہ یا قریب ہے، نسبت بنر کے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سُرخ سے زرد کی طرف انتقال میں، سُرخ سے بنر کی طرف انتقال کی نسبت تجربہ میں تھوڑا تغیر آتا ہے، اور اس لئے کہ موخر الذکر میں زرد بنر سے قبل آتا، اور نکل جاتا ہے لہذا اس حد تک قرب اور مشابہت ایک ہی ہیں۔ پھر یہ دونوں مادی طور پر اضافی ہوتے ہیں، دونوں میں لا الی النہا یتدرج ہوتا ہے، اور دونوں کی آخری حد صفر میں ہوتی ہے۔ اس طرح ”درمیانی فاصلہ“ اس چیز کا جواب ہے کہ جس کو ہم نے تحت ”طبی“ اضافت کہا ہے، اور یہ بدلتا منفرد مرکبات کی تحلیل سے الگ ایک چیز ہے۔ ان منفرد مرکبات سے، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، صرف منطقی مقابلہ سہو کار رکھتا ہے۔ ایک میں تو تسلسل اور تغیر کا خیال شامل ہے، اور دوسرے سے خارج۔ اسی واقعہ کی بناء پر ان دونوں میں فرق کرنے میں اور بھی زیادہ مدد ملتی ہے۔

حیوم کا قول تھا کہ فرق کو ”میں سب جائے حقیقی، یا ایجابی“ سمجھنے کے، سلب اخفات کہتا ہوں۔ فرق دونوں کا ہوتا ہے۔ ایک تو وہ جو عینیت کا متعلق ہے، اور دوسرا وہ جو مشابہت کا متقابل ہے۔ پہلے کو تعدلہ کا فرق کہتے ہیں، اور دوسرے کو جنس کا فرق۔ حقیقت یہ ہے کہ حیوم کا تعدلہ اومی فرق اس میں نہیں ہے، اور یہ ان معنوں میں تمام اضافات کا عنصر ہے کہ یہ سب تمیز متلازمات پر دلالت کرتے ہیں۔ اس حد تک تو عینیت، یا کم از کم اس کاوقوف، بھی فرق پر مبنی ہوتا ہے، یعنی فرق کی اس صورت پر، جو لے جہاں ہم پر فرض کر رہے ہیں، اگر تغیر سے زیادہ براداست ہے، یعنی یہیں رنگ کا فرق ہے، نہ کہ اس رنگ کی میری کا (صنف)

کثرت کے لئے لازمی ہے لیکن جنس کا اطلاق فرق (یعنی تنوع) ہر قسم کے صورتی تعلق سے سلب نہیں، بلکہ اس تعلق کے فقدان کے مساوی سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ کہ یہ اطلاق تنوع، (یا اس کو اختلاف بھی کہا جاسکتا ہے) اضافات کی بنا پر نہیں کر سکتا، اس سے ظاہر ہے کہ (۱) اگر ہمارے پاس بالکل مختلف حضرات کی کثرت ہوتی، تو ان میں ہم میں ضرورتاً ہی ہوتا۔ اور یہ کہ (۲) ہم کبھی ایسے اضافات کا مقابلہ نہیں کرتے (اگرچہ ہم ان کی تیسرے کر رہے ہیں)، جو بالکل مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ بادل کی گرج اور اینٹ کی ٹھکل، یا شاعرانہ تخیل اور انسان کے بچے، میں کبھی مقابلہ نہیں کیا جاتا۔ کیفیات مختلف حضرات کا مقابلہ جزئی مشابہت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ پوری طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ بات قابل غور ہے کہ عدم مشابہت کا وقوع، مشابہت کے وقوع کی نسبت زیادہ ”حقیقی اور اچھا“ ہے، اور یہ سادہ بھی ہے۔ ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے، کہ ہم کو مساوات، یا ظنی مشابہت، کا ادراک ہوتا ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ان دونوں کے فرق کا ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اگر کوئی ایسا کر سکتا ہے، تو ہم اس کو ذکی جس، یا بہتر تربیت یافتہ، سمجھتے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو مسالینی نوڈل نے ”اتحادی فرق“ کہا۔ یہی اس اصول تفرق کی بنا ہے، جو تمام ذہنی ترقی سے اس قدر قریب کا تعلق رکھتا ہے کہ

و محسوسات مساوات مثلاً دونوں، دو آوازوں، دو خطوط کے طول، وغیرہ کا مقابلہ کرنے میں بعض دفعہ تو سہولت اس میں ہوتی ہے، کہ دونوں مساوات بیک وقت حاضر ہوں، اور کبھی اس میں کہ پہلے ایک حاضر اور پھر دوسرا۔ لیکن بہر صورت لازمی امر یہ ہے، کہ ان دونوں کے فرق کا موثر ترین احضار ہو۔

۱۔ دیکھو باب چہارم، بندہ ۲ (صفحہ ۱)

۲۔ Prerogative of Difference

۳۔ دیکھو باب چہارم، بندہ ۲، باب پنجم، بندہ ۲ (صفحہ ۱)

ہر صورت میں یہ ایک ایجابی چیز ہوتا ہے، اور دیگر ارسادات کی طرح، یہ بھی بلحاظ مقدار محض مدرکیت سے اس بعید ترین فاصلہ تک مختلف ہو سکتا ہے جو اس سلسلہ میں ممکن ہے، جس سے اس کو تعلق ہے۔ جہاں اس قسم کا کوئی فرق یا فاصلہ مدرک نہیں ہوتا، وہاں ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے مشابہت، یا مساوات ہے۔ لہذا کیا اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب ہم (ب) سے (ج) کی طرف آتے ہیں، تو واحد نتیجہ شعور کا تغیر ہے، اور جب (ب) باقی رہے، تو کچھ بھی نہیں ہوتا؟ یہ کہنا ان اعمال (ان کو اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں :- (ب) < (ج) : ۵، (ب) < (ب) : ۵) کو نظر انداز کرنا ہو گا، جن سے فرق، یا اس کے فقدان کا علم ہوتا ہے۔ احضار کا تغیر (۶) ، اور تغیر کا فقدان (۵) ، یہاں محض انفعالی واقعات نہیں۔ یہ عملی قسم کے معروضات، یعنی مقابلہ کے نتائج، ہیں، اس امر واقعی سے ظاہر ہے، کہ مقدم الذکر میں ایک ایجابی احضار ہے، اور موخر الذکر میں کوئی احضار ہے ہی نہیں۔ لہذا عدم مشابہت کی اضافت اور محض یہ مقام "یا واقعہ تغیر میں تمیز (۱) (ب) اور (ج) پر ارادی ارتکاز توجہ سے ہو سکتی ہے، اور اس ارتکاز توجہ کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس تغیر کو ان کے فرق کے طور پر معلوم کیا جائے۔ اس کی یہ تمیز (۲) فعل سے بھی ہو سکتی ہے، جو ان کو اس فرق کے ساتھ متعلق کر دیتا ہے اس لحاظ سے کہ اس حد تک یہ غیر مشابہ کہے جاتے ہیں۔

دو اشکال، یا خطوط، کا انطباق مقابلہ کا نمونہ ہے۔ اگر دو اشکال، یا خطوط، ایک دوسرے پر پوری طرح منطبق ہو جائیں، تو گو یا مساوات پیدا ہوتی ہے، اور اگر یہ اس طرح منطبق نہ ہوں، تو فرق شکل، یا خط کا ہوتا ہے، دو رنگوں کا مقابلہ کرنے میں ہم دونوں کو ساتھ ساتھ رکھتے ہیں، اور ایک سے دوسرے پر بنگاہ کو منتقل کر کے دوسرے کے اطلاقی رنگ کو نہیں، بلکہ پہلے کے مقابلہ میں اس کی رنگت کو متین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو تقابل کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ

”زنگ گلاڑھا ہے“ اس وجہ سے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ زنگوں کی میزان میں ہلکا ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ”یہ زنگ زیادہ گلاڑھا ہے“ یا بالکس جہاں کوئی فاصلہ یا تقابل نہیں ہوتا، وہاں دو اترسات نہیں ہوتے، اور اگر ہم نفس فرق کو پیش نظر رکھیں، تو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ پوری طرح منطبق ہونے والے دو مثلث کا ادراک بالضرورت بحیثیت ایک کے ہوتا ہے۔ دو مثلثات سے مل کر پیدا ہونے والے ایک مثلث اور حقیقی ایک مثلث کا فرق اس مثلث کے محض احضار سے باہر ایک چیز ہے جو دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے۔ اس عددی تمیز کی علامات مختلف ہو سکتی ہیں۔ مختلف زمانی علامات ہو سکتی ہیں، مثلاً حافقی سلسلہ کی تکرار میں۔ یہ ایسے اجزاء سے ترکیبی ہو سکتی ہیں جو ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں، اور جن پر سے توجہ تھوڑی دیر کے لئے ہٹ جاتی ہے۔ ان میں سے کوئی ایک مشترک یا، بعینہ اسی جزو ترکیبی کو ایک نیا ماحیہ دے سکتا ہے۔ بالعموم کہا جا سکتا ہے کہ (۱) ہر قسم کے کیفی فرق کے نہ ہونے کی صورت میں دو حدود متعلقہ کی عددی تمیز صرف عقلی فعل سے حاصل ہوتی ہے جس نے ان میں سے ہر ایک کو اس طرح ایک بنا دیا ہے کہ یہ اپنی شخصی علامت کو باقی رکھتی ہے اور (۲) یہ کہ بحیثیت ”مشابہ“ ان کا تعلق یا تو نتیجہ ہوتا ہے تغیرات عام کے ساتھ اس فعلی انضباط کا جس کو ان کی جزئی مشابہت توڑتی ہے، یا پھر اترسات عام کی اس بقا کا جس کی پیش بینی کی جاتی ہے، اور جس کی تصدیق اس مشابہت سے ہوتی ہے۔

مرکبات کی صورت میں بعض قابل لحاظ خصوصیات ہیں، جو ان مقابلہ جات کو جن سے مشابہ عناصر کے غلبہ کی صورت میں فرق معلوم کیا جاتا ہے، ان مقابلہ جات سے تمیز کرتی ہیں، جن سے مختلف عناصر کے غلبہ کی صورت میں مشابہت کو دریافت کیا جاتا ہے۔ فرض کر دو کہ ہم پہلی صورت کو اس طرح ظاہر کریں :- ا ب ج د و ز اور ا ب ج ط و ز، اور دوسری صورت کو اس طرح :- ب ق ر ش ت س ع ف و اور ق ص ح

ع غ ل۔ پہلی صورت میں تو مشترک عناصر ایک فرق کو زیادہ موثر بنا دیتے ہیں، اور دوسری صورت میں بہت سے اختلافات توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں، اور اس طرح ایک مشابہت آسانی سے نظر انداز ہو جاتی ہے، علوم و فنون کی تاریخ میں متعدد مثالیں ایسی اہم ”بار آور“ مشابہتوں کی ملتی ہیں، جو مدت دراز تک نامعلوم ہیں، یہاں تک کہ کسی عقل کے تیلے کے ان تھک غور و فکر نے ”اختلاف کے گہرے گہرے کمر میں مشابہت کی چمک“ کو نمایاں کیا۔ نیوٹن اور گرنے والا سیب، واٹ اور کیتلی کا ”حکنا“ وغیرہ، اس کی مشہور عام مثالیں ہیں۔

(ب) روزمرہ گفتگو میں ہمارا یہ کہنا مذکورہ بالا تحلیل کے عین مطابق ہے، کہ دو اشیاء جو کسی لحاظ سے مشابہ ہوتی ہیں، اس مشابہت کی حد تک ایک ہوتی ہیں، چنانچہ ایچی آئن کے دو توام بیٹے ”ایک دوسرے کے اس قدر مشابہ تھے کہ ان کو انہوں کے علاوہ کسی اور چیز سے تیز کرنا ناممکن تھا۔“ ان دونوں کا رنگ ایک ہی تھا، ناک نقشہ ایک ہی تھا، اور قد ایک ہی تھا، جس طرح ہم کہتے ہیں کہ ان کی ماں ایک ہی تھی۔ یہاں لفظ ”ایک ہی“ بہم ہے۔ اس کے معنی ”ناقابل تیز مشابہت“ بھی ہو سکتے ہیں، اور ”انفرادی عینیت“ بھی۔ یہ ابہام اکثر معلوم کیا گیا ہے، اور منطقی، یا معروضی نقطہ نظر سے اس کے خلاف سبباً طور پر اشکات کی گئی ہے، کہ ”یہ روشن دماغ اشخاص میں منسلط پیدا کرتا ہے۔ لیکن بظاہر کسی نے اس کی نفسیاتی ہنسا کی تحقیق نہیں کی، اگرچہ آپک ہے زائد مصنفین نے قبضال کیا ہے، کہ ”یہ ابہام ایسا ہے، جس سے ہمیشہ بچنا ممکن نہیں۔“ اس اختلاط کو اسمائے عامہ کے وجود کی طرف منسوب کرنا، یا دوسری حقیقت کے از یاد رفتہ مباحث کو بیان کرنا کافی نہیں۔ ہم کو یہاں افکار اور اشیاء کے اختلافات، یا منطقی تحلیل سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم کو یہاں ایک نفسیاتی عمل کی تحلیل کرنا ہے۔ یہاں افکار اور اشیاء کو غلط ملط کرنے کا میلان اکثر نفسیاتی انتشار کا سرچشمہ رہا ہے اور

اب بھی ہے۔ صرف چند اشخاص ایسے ہیں، جو بتکلف یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ امتداد کا خیال مستند نہیں ہوتا۔ لہذا اگر یہ عقیدہ ”غیرطبیعی“ معلوم ہو کہ دو مشابہ چیزوں کا خیال و دو مشابہ خیالات پر مشتمل نہیں ہوتا، تو کوئی تعجب نہ کرنا چاہئے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ عنیت کے دونوں معنی نفسیاتی نقطہ نظر سے مباح اور جائز ہیں، ان دونوں میں تمیز و تفریق کرنا، اور ان کے تعلق کا معائنہ کرنا بہتر ہو گا۔ ان میں سے ایک کو ہم ”احضاری“ یا مادی عنیت کہہ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو ”عدمی یا انفرادی عنیت“ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے کہ مختلف اشیا ہیں، لیکن ایک سالہ سے بنی ہیں، یا یہ کہ ”شخص ایک ہی ہے لیکن اتنا بدل گیا ہے کہ پہچان نہیں پڑتا“ اس طرح دونوں صورتوں میں وحدت اور کثرت مثال ہو جاتی ہے۔ اور یہی عنیت، یا ہویت، وحدت یا محض ”ایک پن“ سے مختلف ہے، جس میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن وحدت اور کثرت دونوں صورتوں میں مختلف ہے، اور ہر ایک کسی نہ کسی طرح دوسرے کا عکس ہے۔ ایک میں دو مختلف افراد کم از کم جزو تسلطی ہوتے ہیں، اور شاید صرف خارجی نشانات سے تمیز کئے جاتے ہیں، یہ نشانات بالآخر معامی علامات ہوتے ہیں۔ دوسری میں ایک فرد کم از کم جزو مختلف ہو گیا ہے، اور شاید خارجی نشانات سے پہچانا جاسکتا ہے۔ یہ نشانات بالآخر زامانی علامات ہوتے ہیں۔ ایک صورت میں تو وحدت ایک انفرادی احضار ہے، اور دوسری صورت میں ایک فرد کا احضار۔

احضاری عنیت میں وحدت ایک ہی احضار کی ہوتی ہے، یہ احضار بسیط ہو، یا مرکب، اور یہ دو زائد دیگر احضارات میں مشترک جزو کی حیثیت سے داخل ہوتی ہے۔ یہ بلاشبہ ممکن ہے، کہ اس کو فردی بنا دیا جائے، لیکن جب یہ ایک مقابلہ کے محل میں منکشف ہوتی ہے، تو یہ ایک احضار ہوتی ہے، اور بس۔ ان انفرادی نشانات کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ واحد احضار منطقیوں کی اصطلاح میں ”مجرد“ بن جاتا ہے لیکن نفسیاتی حیثیت سے ضروری نہیں۔ یہ ایک جنسی مثال ہو سکتی ہے، جس کو تکرار اور ذہول نے انفرادی نشانات سے

محروم کر دیا ہے لیکن پسرخ کی طرح، ایک فرد احضار ہو سکتی ہے، جن میں یہ نشانات کبھی تھے ہی نہیں۔ یہاں ہم ایک ایسی حقیقت پر ایک نئے راستے سے پہنچتے ہیں جس کو ہم اس سے قبل بالتفصیل بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ احضارات بحیثیت افراد ہم تک نہیں پہنچتے، بلکہ بحیثیت ایک سلسلہ کے تغیرات کے زمان و مکان (جو کسی چیز کو فرو بنانے کے گویا آلات ہیں) اور جو معروف علمی علوم میں فرض کئے جاتے ہیں انسانی نقطہ نظر سے اس محض تفرق کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔

انفرادی عینیت کے متعلق جو بہت سے تکلیف دہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، وہ مابعد الطبیعیاتی ہیں، نہ کہ نفسیاتی۔ لیکن عینیت کی ان دونوں تصور قوں کے فرق کی توضیح کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ کبھی مقابلہ سے عینیت قائم نہیں ہو سکتی۔ زانی تسلسل کا اقطاع مشابہت کے قومی ترین دلائل کو درک کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جب تغیراتی کائناتوں ہو تو نفس مشابہت بھی عینیت کے لئے جہاک ہو سکتی ہے۔

حقیقی مقولات

(۶) حقیقی مقولات کے متعلق عام طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ بہت بڑی حد تک فنکارانہ کے تشبیہ یا وہمی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان تصورات کی تشکیل اولاً تو اس چیز کے واقعات پر موقوف ہوتی ہے جس کو ہم حقیقی معنوں میں "شعور ذات" کہتے ہیں جس سے بین الموضوعی تعامل مدلول ہوتا ہے اور ثانیاً خود ہمارے احضارات کے بعض زمانی و مکانی اضافات پر۔ ایک طرف تو یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ یہ زمانی و مکانی

Anthropomorphic لہ

Mythological لہ

اضافات سبب یا محرک (اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ بالآخر سند) ہیں اشیاء کی طرف ذاتیت، قوتہ فاعلیہ اور قصہ کو مطلوب کرنے کا لیکن یہ براہ راست فکر کی ان صورتوں کا حشر نہیں، جو اس طرح پیدا ہوتی ہیں کہ دوسری طرف میں خیال رکھنا چاہئے کہ یہ صورتیں اگرچہ ایک خود مختار منبع رکھتی ہیں تاہم بغیر ایک مناسب مواد کے یہ استعمال میں نہیں آسکتیں۔ اگر کلیوم کے مقبوعین ان "تلازمات" پر کلی بھروسہ رکھنے میں غلطی کرتے ہیں، جو ہمارے احساسات کی ترتیب سے جملنا اور بالضرورت پیدا ہوتے ہیں (جیسے ایل، ایل) تو کانٹ کے شاگرد بھی "ادراک کی ترکیبی وحدت پر" کلی بھروسہ رکھنے میں غلطی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ تلازم کو ادراک کی وحدت سے اس طرح الگ کرنے میں ہم گویا غلطی کے کنارے پر ہیں۔ اگر ہم یہ تفریق صرف عارضی طور پر، اور توجیح مطالب کے لئے کرتے ہیں، تو یہاں پھر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ذہن میں نشو و نما ہوتا ہے، یہ بنایا نہیں جاتا۔ "خلقی" وہی "در صورتی" وغیرہ قسم کی اصطلاحات کا بغیر مزید تعریف یہاں نہایت آسانی سے اس غلط خیال کی طرف لے جاتا ہے، کہ جو ذہنی دائرہ ان ناموں سے مدلول ہوتے ہیں، وہ سب مساوی طور پر غیر مشق اور اعلیٰ، اور نہ صرف تجربے بلکہ ایک دوسرے سے بھی بے نیاز ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وجدان کی صورتوں کے بغیر فکر کی صورتیں ناممکن ہوتی ہیں یعنی یہ کہ اگر ہم نے "بھروسے ہوئے"، اور خالی مکان، زمان میں اضنی و حال وغیرہ میں تمیز کرنا نہ سیکھ لیا ہوتا، تو ہم کو اپنی ذات کا شعور نہ ہو سکتا تھا۔ پھر یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ اگر ہم محسوس اور حرکت نہ کر سکتے، اور ارتکبات کو وصول نہ کر سکتے، اور تجربہ اپنے آپ کو نہ دہراتا، تو ہم مکانی و زمانی وحدت کے اس درجہ پر بھی نہ پہنچتے۔ کانٹ نے ادنیٰ صورتوں پر اعلیٰ صورتوں کے اس انحصار کو اپنے مقولات کے خاکہ میں بہت دلی زبان سے تسلیم کیا ہے۔ پھر اس نے جہاں اپنے Analytic میں حس اور فہم بحیثیت اصولی اور اعلیٰ کے مخالف (جس سے وہ اپنی Aesthetic کو

شروع کرتا ہے، اس کی تصحیح کی ہے، وہاں بھی وہ اس کو مان لیتا ہے۔ تاہم اگرچہ جس چیز کو ہم حقیقی علم کے موضوعی و معروضی عناصر کہتے ہیں، وہ ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں، لیکن مقدم الذکر ایک معنوں میں ایک قدم آگے ہی رہتا ہے۔ ہم پھر استقلال و فردیت، قوت فاعلیہ اور توافق، کو اپنے سے باہر پاتے ہیں، جن کو ہم نے شروع میں اپنے اندر پایا تھا، لیکن شخصیت کو اس طرح ابتدائی طور پر منسوب کرنے سے اگرچہ پہلے پہلے فہم میں آسانی ہوتی ہے، تاہم یہ نسبت جلد ہی یہی ناقص ثابت ہو جاتی ہے، اور ان تضادات کو پیدا کرتی ہے، جو فلسفہ کا ایک بڑا محرک رہا ہے۔ ہم اس وحشی پرہستے ہیں، جو سمجھتا ہے، کہ متفانیس کو خوراک کی ضرورت ہوتی ہے، یا اس نیچے پرہستے ہیں، جو متعجب ہوتا ہے، کہ تصویر کے گھوڑے ہمیشہ ساکن رہتے ہیں، لیکن ہم میں سے بہت کم اس بات پر غور کرتے ہیں، کہ ہر عام تفکر کے پس پردہ ایک ہی فہمی عجالت ہوتی ہے، ہم ایک متدہ چیز کی طرف وہ وحدت منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم بحیثیت ایک "باقی رہنے والے" موضوع کی وحدت کے جانتے ہیں۔ ان متدہ اشیاء کے تغیرات کی طرف اس چیز کو منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم صرف بحالت فعلیت و انفعالیات جانتے ہیں۔ پھر ہم ان تغیرات میں ان کی طرف غایات کے حصول کی وہ کوشش منسوب کرتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ ہم کو معلوم ہے، کہ ہماری حالت میں حسیت غیبت نفرت کو پیدا کرتی ہے۔ اس سوال کرنے میں، کہ یہ کیا ہیں، یہ کس طرح عمل کرتے ہیں، اور یہ کیوں اس طرح عمل کرتے ہیں، ہم پہلے تو اشیاء کو خود اپنے مسائل سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، باوجود ان اختلافات کے، جن کے وجہ سے ہم ذہن اور مادے کے درمیان ایک طلیح حال دیکھتے ہیں۔ دیگر تہاؤل کی طرح یہ جبلی تہاؤل بھی مزید علم سے تصدیق، تردید، یا تغیر کی محتاج ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ تصدیق وغیرہ اشیاء کی اس بصیرت سے ہوتی ہے،

جس کو خود ان تھیل۔ نہ ممکن بنایا۔ ہے۔ یہ کہ یہ اپنی پہلی صورت میں وہی تھیں، اور یہ کہ اگر یہ اس طرح پیدا نہ ہوئیں، تو ان کا وجود ہی ہوتا، ان باتوں کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ اسباب سے بعد ان کا منطقی استحالة ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے یہ معروضات صحیح ہو جاتی ہیں۔ اس جواز کو ثابت کرنا فلسفہ کا کام ہے۔ ہم کو چاہا صرف نفسیاتی تحلیل اور نفس ان تصورات کی اصلیت سے سروکار ہے۔

(۱) جس خبر کو ہم جو ہر اور صفت کے مقولہ کے معروضی، یا اور انکی عناصر کہہ سکتے ہیں اس کو ہم ”وجدان اشیا“ کے زیر عنوان بیان کر چکے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ ہم نے بعض موضوعی اجزاء پر بھی غور کیا تھا، جو بالکل صحیح صرف تصویر ہی سطح پر نظر آتے ہیں اگرچہ ان دونوں سطحیات کے درمیان کوئی بین در فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ یہ اجزاء ہیں: (۱) وحدت و استقلال جو کہ ویش مخصوص ہے اس کے ساتھ جو اشیا کہلانے کی مستحق ہے۔ (۲) اشیا اور ان کے خواص کی خود یہ تمیز جو کہ کی تعریفیات میں بعض اوقات تو ان میں سے ہر اجزاء نمایاں ہوتا ہے اور بعض اوقات دوسرا مثلاً جو ہر وہ ہوتا ہے جو قائم بالذات ہو، یا یہ وہ ہے جو معنات کا حامل ہے یعنی وہ میں یہ صفات پائی جاتی ہیں یا جس لئے ان صفات کا تعلق ہوتا ہے پہلی توجہ کا سرچشمہ اور اس کی تشریف گاہا خیال ہے کہ ہماری شخصیت میں پائی جاتی ہے اور یہاں ہم خارجی اشیا کو جن کے ساتھ ہم تعامل کرتے ہیں اس کے ساتھ مثال کر دیتے ہیں بتنی یہ کہ ہم ان کو ”شخص“ کی صورت دیتے ہیں۔ لیکن دوسری تشریف اشیا کی اس معروضی تحلیل کی طرف مٹوب ہونی چاہئے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہاں ہم اپنے آپ کو ہمیشہ جال معنات کے ان کے ساتھ مثال بنانے پر ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہم اپنے آپ کو حقیقی بنالیتے ہیں یہی علت ہے ابتدائی فکر کی مادیت کی یعنی ”روح“ کچھ نہیں سوائے اس کے اور یہی بنا ہے اس ثنویت کی جس نے یہ کہہ کر مادیت کی تردید کی کہ ذہن اور مادہ

سے دیکھو باب ششم بند ۶ (مصف) اسے یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کبھی زبانوں میں کوئی صیغہ ایسا نہیں ہوتا، جو نہ مذکر کا ہو نہ مؤنث کا (مصف)

متین اور قائم بالذات، لیکن ہمرتبہ، جو اس پر ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے لاک نے ہمارے تصورات جو اس پر اپنی کلاسیکل بحث شروع کی۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے، وہ صرف ”کسی چیز کے مبہم تصور“ کو معلوم کر سکا، جو صفات بدرجہ کی حامل یا مالک ہے۔ لیکن یہ ایسا تصور ہے، جو گویا فکری کمزوری کا نتیجہ ہے، نہ کہ تجربہ پر مبنی۔ یہ ایک محض استعارہ ہے جس میں ایک لالہ الی النہایت حجت شامل ہے، اور جس کے معنی، ذہن اور مادہ دونوں کے تعلق سے، یہ ہیں کہ ”ہم نہیں جانتے“۔

اسی تحلیل کی بنا پر لاک نے اپنے آپ کو یہ غیر معمولی نتیجہ نکالنے کا مجاز سمجھا، کہ ”احساس ہم کو یقین دلاتا ہے کہ ٹھوس مشیائے موجود ہیں، اور فکر یقین دلاتا ہے کہ ذہنی فکر اشیا ہی موجود ہیں۔“ ہیوم نے لاک کے مقدمات کو تسلیم کیا، لیکن لاک کی منطق سے بہت بہتر منطق ہے۔ یہ نتیجہ نکالنا کہ ان کے مطابق تصور جو ہر میں اس کے سوا کوئی صحت ہے ہی نہیں، کہ جسم کی حد تک کہ یہ مخصوص صفات کا مجموعہ ہے، اور ذہن کی حد تک اور اکات کی ایک پوٹلی ہے، ایسے ہی یہاں تک تو ہیوم کے ساتھ متفق ہے، اور نتیجہ نکالتا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہم صرف ایک مستقل امکان کا ذکر کر سکتے ہیں، یعنی جسم کی حالت میں امکان احساسات، اور ذہن کی حالت میں امکان حسیات وغیرہ، لیکن اس نے یہ اعتراف کیا، کہ باوجود اس کے یہ ہم رتبہ نہیں یہ واقعہ حافظہ (اور اس لئے واقعہ توقع) ان دونوں میں اہم فرق پیدا کرتا ہے، لیکن مل اور ہیوم دونوں بے بس ہو گئے، جب ان کے سامنے ”مجموعہ“ اور استقلال کی اسی اصطلاحات کے معنی آئے۔ یہ دونوں اصلی قسم کے معروضات ہیں، کہ کوئی جس ان کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ اسی وجہ سے ہیوم مشکاک ہو گیا، اور مل لا اور گیا۔

۱۔ جیسا کہ پہلے دیکھ چکے ہیں (باب اول بند ۲) یہاں لاک کی اسی غلطی یہ تھی کہ اس نے ایک من باطنی کو نہیں کیا، جو ظاہری حواس کے ہمرتبہ تھی۔ (مضف)

لیکن یہاں برصغیر، لاکھ اور لکھوں کی نسبت، نفسیات کا بہتر ماہر تھا۔ اس نے اس چیز کو واضح طور پر دیکھ لیا، جس کو ان دونوں نے شروع میں نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کا قول تھا:۔ ”میں جانتا ہوں، کہ میں خود اپنے تصورات کا مرادف نہیں ہوں، بلکہ ان کے علاوہ ایک ذمی فکر، فعال ہستی ہوں، جو ادراک، علم، ارادہ، اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہے۔ مجھے اس کا علم ہے، کہ میری ذات رنگ و آواز دونوں کا ادراک کرتی ہے۔۔۔۔۔ اس لئے میری ذات واحد رنگ و آواز دونوں سے بلکہ (انہیں دو پر کیا موقوف ہے) جملہ اشیاء محسوسہ و تصورات غیر متحرکہ سے جداگانہ ایک ہستی رکھتی ہے۔ لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ یا جوہرادی کے متعلق نہیں۔۔۔۔۔ اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہیں۔“ دیکھ رتی ثنویت میں یہ انقطاع برصغیر سے ہمیشہ اور ہر شخص کے لئے پیدا کیا، اور اسی وجہ سے اس کو نہایت احترام سے اس معاصرین، لائسنٹنز اور میلبی اشنی کے ساتھ جگہ دینی چاہئے۔

لہذا ہم یہ ثابت شدہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ذات، یا موضوع بحیثیت ”ذمی فکر فعال ہستی“ یا روح، کئے اس تصور جو ہر کا سرچشمہ ہے۔ اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے، کہ موضوع اور جوہر میں تفرق کس طرح ہوا۔ لاکھ سمجھا تو تھا، کہ یہ بات قابل غور ہے، کہ قوت فاعلی ارواح کی، اور قوت انفعالی مادہ کی، اصلی صفت تو نہیں۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے، کہ مخلوق ارواح مادہ سے کلی طور پر علیحدہ نہیں، کیونکہ یہ فعال بھی ہوتی ہیں اور منفعل بھی۔ لائسنٹنز ان اقوال کا نہایت تیاگ سے استقبال کرنے کے تیار تھا، بشرطیکہ لفظ روح کے اس قدر عام معنی لئے جائیں، کہ اس میں تمام ارواح، بلکہ۔۔۔۔۔ وہ تمام سلسلے اور جوہری وحدتیں شامل ہو جائیں، جو ارواح سے مماثلت رکھتی ہوں بعینہ یہی وہ راستہ تھا، جو ابتداء فی فکر نے اختیار کیا۔ جس نسبت سے کہ استقلال فردیت اور فعل کسی شے میں موجود ہوتے تھے، اسی نسبت سے اس شے کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ امریکہ کا وحشی اپنی قابل اعتبار

کمان کا ذکر اسی طرح کرتا ہے جس طرح وہ اپنے قابل اعتبار گھوڑے کا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے گھوڑے کی طرح اس کو بھی ایک نام دے دیتا ہے (اس کی مثال عربوں میں بھی ملتی ہے، جو اپنی تلواروں کو خاص خاص ناموں سے یاد کرتے تھے۔ مترجم) لیکن جب وہ اپنی کمان یا کوئی اوزار بنانے بیٹھتا ہے، تو دیر یا سویرا ایک اور نیا تصور پیدا ہوتا ہے۔ وہ لکڑی کا ایک ٹکڑا لیتا ہے۔ اور اس کو شمعین شے نہیں کہتا جاسکتا، کیونکہ اس سے وہ کمان بنانے کی بجائے نیزہ بنا سکتا ہے، خیمہ کا ڈنڈا بنا سکتا ہے، یا اس کو کاٹ کر آگ جلانے کے کام میں لاسکتا ہے۔ لہذا اس وقت وہ اس کو ایک مخصوص شے نہیں سمجھتا بلکہ وہ اس کو مادی مادہ، یعنی بہت سی چیزوں کا امکان، اور اس لئے افراد اشیاء کے مقابلے میں زیادہ مستقل سمجھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فردیت متعین صورت اور وظائف، جو شے کے مضمینات ہیں، اس خالص مادہ کے عوارض ہیں۔ اس مادے سے اشیاء بنتی ہیں، لیکن نفس یہ مادہ شے نہیں۔ یزائد سے زائد بقول ارسطو اشیاء کی علت ہے، بشرطیکہ اب بھی ایسی علت کا ذکر مناسب ہے، جو صرف استقلال، قوت، اور انفعالیات پر دلالت کرتی ہو۔ اس طرح یہاں ہم لاک کی دو حدود میں سے ایک پر پہنچ جاتے ہیں: دوسری حد موضوع، یا روح، من حیث بھی ہے۔ جب تک کہ ہم ایک ایسی ذات فرض کر سکتے ہیں، جو متعین فعلیت پر دلالت کرتی ہے، اس وقت تک اور ذاتوں کی جن کا تسلسل ممکن تصور ہے۔ جب ہم ایسا نہیں کر سکتے، تو صرف ”مستقل امکان احاس“ باقی رہ جاتا ہے جس سے ایک ایسی معروضی حقیقت مدلول ہوتی ہے، جو، اگر ایک موضوع، یا بہت سے موضوعات کا نتیجہ نہیں، تو ہمارے لئے ناقابل علم ہے۔ اس مادے یا جوہر کا وہ استقلال، جو اس کے مضمین سے مدلول ہوتا ہے، ذہن، یا روح، کے استقلال سے اتنا ہی مختلف ہے، جتنی موت حیات سے۔ ایک تو وہ مجرد استقلال ہے، جو تغیر سے مطابقت نہیں رکھتا، اور دوسرا وہ حقیقی ”بقا“، جو اس کے لئے ضروری ہے۔ ایک خالی وقت کو فرض کرتا ہے، اور دوسرا اس کا مشمول مہیا کرتا ہے۔

مستقل ارکان کسی قدر قیاسی کیوں نہ ہو، ہم اپنے احساسی سطحیات کو
 بالعموم اسی کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو اس اصطلاح صفت
 کے معنوں کی تحقیق کرنا ہے جس کا اطلاق ہم معروضی عناصر پر کرتے ہیں۔ یہ
 کہاں سے آتی ہے اس کا سبب کیا ہے؟ بعض اوقات اس کے لئے
 ”وصف“ اور ”عرض“ کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں لیکن یہ اصطلاحات
 ہم معنی نہیں۔ ہیٹلن کہتا ہے: ”لفظ صفت اور لفظ وصف قابل
 تبادلہ ہیں، کیونکہ ہر وصف صفت ہوتا ہے، اور ہر صفت وصف۔ لیکن اپنی
 زبان میں ہم ورواج نے ان کے معنی مختلف کر دیئے ہیں۔ صفت کے
 ذرا اعلیٰ معنی لئے جاتے ہیں، اس لئے اس کو رنگا اعلیٰ اوصاف کے لئے
 استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اوصاف الہیہ کا فکر معیوب سمجھا جاتا ہے۔ لیکن
 ہمارے نزدیک یہ تفریق محض رسمی نہیں۔ کیا درجہ ہے کہ ہم اشخاص کے لئے
 ”صفات“ کی اصطلاح استعمال کریں اور مادے کے لئے ”اوصاف“ لگی؟
 اس کی وجہ اگر صحیح ہے، تو یہ موضوع اور جوہر کے مزید تفرق کی طرف
 اشارہ کرتی ہے۔ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ شخصیت سے لگیت مدلول ہوتی
 ہے، لیکن مادیت سے یہ مدلول نہیں ہوتی۔ قابل ترین شخصیت کے ساتھ
 بھی ایک مالک فرد یعنی ایک ایسا موضوع پایا جاتا ہے جو وہ تجربہ رکھتا ہے
 یا اس تجربے سے ”لطف اندوز“ ہوتا ہے جو اس کی تنہا لگیت ہے۔ روح
 اور مادہ دونوں مساوی طور پر منطقی موضوعات ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقت میں
 ایک صفات رکھتی ہے، اور دوسرا صفات نہیں رکھتا۔ ایک کا جوہر تو یہ ہے
 کہ اپنے آپ کو ظاہر کرے، اور دوسرے کا جوہر یہ ہے کہ اس میں کوئی ذات
 ہی نہیں ہوتی، جس کا اظہار کیا جائے۔ لیکن اگر جس چیز کا اس پر حمل کیا جاتا
 ہے، اس کو ہم عرض کہتے ہیں، تو پھر اس پر اوصاف کا بھی کس طرح حمل
 کر سکتے ہیں؟ احساسی سطحیات اور ان کے اضافات ہمارے لئے افراد
 عوارض ہوتے ہیں، لیکن یہ محض عوارض نہیں ہو سکتے۔ جس صورت میں کہ یہ
 فوری تجربے میں آتے ہیں اس سے سوائے ان کی خارجیت کے اور کچھ

مدلول نہیں ہوتا۔ لیکن ان کا انتظام اور ان کی باقاعدگی، اس کے علاوہ کسی اور چیز پر دلالت کرتا ہے، جو گویا ان کی شرکت وجود اور ان کے تعاقب کی بنیاد ہے۔ اسی سے اشیاء کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اشیاء سے مادہ کی طرف اترنے میں (بشرطیکہ ایک فعال موضوع سے مابقت ناقص ثابت ہو) بجائے اس کے کہ اس کی بنا کو ہم اس کے خلوص میں پائیں، ہم اس کو بالکل غم کر دیتے ہیں۔

(۲) اس بنا کے ذکر سے ہم طبعاً علیت یا علاقہ علت و معلول کی طرف آجاتے ہیں۔ پہلے ہم کو ان تین بیانات میں فرق کر لینا پائے، جو اگرچہ بہت مختلف ہیں، لیکن جن کو گڈ بڈ کئے جانے بہت احتمال ہے۔ ایک مخصوص حادثہ، مثلاً یہ کہ دھوپ پڑنے سے پتھر گرم ہو جاتا ہے، کے اور اک کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ :-

(۱) دھوپ پتھر کو گرم کرتی ہے۔ یہ علاقہ علی کو حاصل کرنے کی ایک حقیقی مثال ہے۔ یہاں، کم از کم صراحتہ، کوئی ذکر کسی کلی اصول کا نہیں جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم کہتے ہیں، کہ (۲) ہر حادثے کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہئے۔ اس بیان کو عام طور پر معلول علیت کہتے ہیں۔ لیکن یہ اس چیز سے بالکل جدا گانہ ہے، جس کو بالعموم ایک تجربی تقسیم کہا جاتا ہے، مثلاً (۳) ”یہ اور یہ مخصوص عمل ہمیشہ ان مخصوص معلولات کو پیدا کرتی ہیں“ اس قانون علت و معلول کہا جاتا ہے۔ موزالذکر دو بیانات کے ساتھ نفسیات کو مطلقاً کوئی تعلق نہیں۔ اس کو علیت کے محض اس تصور کی تحلیل و تحقیق کرنا ہے، جو (۱) میں بیان ہوا ہے، جو ان دونوں نفسیات میں شامل ہے۔ کیا صرف بعض حوادث کی علتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ”اتفاق“ سے مدلول ہوتا ہے، یا کیا تمام علتیں بلحاظ عمل و فعل یکجا ہیں؟ یا کیا بعض متلون مزاج اور بے قاعدہ بھی ہوتی ہیں، جیسا کہ بعض غور و فکر نہ کرنے والے فرض کرتے ہیں؟ یہ

وہ سوالات ہیں جو ہماری بحث میں شامل نہیں۔

کہا جاسکتا ہے، کہ علاقہ علی کی تحلیل میں ایک بات کا تو ہیوم نے ہمیشہ کے لئے فیصلہ کر دیا ہے یعنی یہ کہ یہ علاقہ کسی علی رابطہ کے بلا واسطہ وجدان پر موقوف یا اس کو شامل نہیں۔ صرف دو اضافات ہیومر کے نزدیک مد رک ہوتے ہیں۔ اول ان اشیاء کی مکانی متعارف، جن میں علی علاقہ ہوتا ہے، اور دوم علت کی معلول پر تقدیم زمانی۔ صرف یہ دو اضافات ہیں جو بالراست قابل علم ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم ”دعویٰ تھمر کو گرم کرتی ہے“ اتنے ہی یقین کے ساتھ کہتے ہیں، جتنے کہ ”سورج نکلتا اور ڈوبتا ہے“ گویا دونوں کا مساوی طور پر بالراست مشاہدہ ہو سکتا ہے لیکن اس کا اس قدر بدیہی نہ ہونا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف بعض صورتوں میں جہاں ایک تغیر دوسرے تغیر کے بعد پیدا ہوتا ہے، ہم اس تغیر کو دوسرے سے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ علی مطابقت کم از کم اتنی ہی کثیر الوقوع ہے، جتنا کہ علی تعلق اب اگر یہ فرق ادراک سے نہیں ہوتا تو کہاں سے آتا ہے؟ ہیوم کا جواب، جس کو انگریز ماہرین نفسیات اس وقت سے اب تک برابر دہرا رہے ہیں، یہ ہے کہ تمام دنیا جانتی ہے کہ یہ فرق تلازم کا نتیجہ ہے، یہ کہ جب کسی شے الف کا تغیر الف دوسری شے ب کے تغیر ب پر اکثر مقدم مشاہدے میں آئے، تو اس کی تکرار سے ہمارا ذہن ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہی میلان جو پہلے سے موجود نہیں ہو سکتا، ان اشیاء کے درمیان تیسرا تعلق پیدا کرتا ہے۔ اب اس ”باطنی ارتسام“ جو تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے، کا اخراج ہوتا ہے، ”کیونکہ یہ ایک عسام مشاہدہ ہے، کہ ہمارے ذہن میں اپنے آپ کو خارجی اشیاء پر پھیلانے کا بڑا زبردست رجحان ہوتا ہے۔“ اس موضوعی اصلیت اور مابعدی اخراج کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہیوم کے اس شہرہ آفاق عقیدہ میں باقی تمام باتیں واقعات کے خلاف ہیں۔ ایک لحاظ سے تو یہ بہت زیادہ باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ تمام متقل تعاقبات علی نہیں سمجھے جاتے، حالانکہ اس عقیدہ کے مطابق ان کو

ایسا سمجھا جانا چاہئے تھا۔ ایک اور لحاظ سے یہ بہت کم باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ علاقہ علی کا اثبات اکثر کسی واقعہ کے پہلے وقوع پر ہوتا ہے۔ طبعی انسان نے علت اور علامات یا بدشگونوں میں ہمیشہ تمیز کی ہے لیکن کسی چیز سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ اس نے اپنے آپ کو علت سمجھنے سے قبل اکثر کوئی معلول پیدا کیا ہے۔ جے ایس، مل نے پہلے اعتراض کو علمیات نقطہ نظر سے مستقل اتصال کے ساتھ ”غیر مشروطیت“ کی خصوصیت کو شامل کر کے رد کیا ہے۔ لیکن یہ ایسا تصور ہے، جس کی ہیوم کے مقدمات سے نفسیاتی توجیہ نہیں ہو سکتی، تا وقتیکہ ہم اس کو اس بات میں تحول نہ کر دیں، کہ ہمیشگی سکلی ہونی چاہئے نہ کہ جزئی، لیکن پھر بھی دوسرا اعتراض جوں کا توں باقی رہتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنی توجہ زمانی تعاقب تک محدود رکھتے ہیں، اس وقت تک ”غیر مشروط“ ایک ایسا لفظ رہتا ہے، جس کے کوئی معنی نہیں۔ صرف یہی کہنا کافی نہیں، کہ ایک دائمی تعاقب اس تصور کو پیدا کرتا ہے، اور یہ کہ اس تصور کے پیدا ہونے کے لئے اس تعاقب کا دائمی ہونا ہی کافی نہیں ہوتا، یہ غیر مشروط بھی ہونا چاہئے۔ یہاں ہم استاد کو شاگرد سے لڑوا سکتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے: ”ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں دوسری کی علت اور معلول نہیں ہو سکتی، اور جو تعلق کہ وجدانا، یا استدلالاً یقینی ہے اس کے متعلق شاید صرف یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ غیر مشروطیت علاقہ علی کا ایک جزو ہے، تاہم یہ دائمی اور غیر متغیر ہیکل کا نتیجہ نہیں۔“

یاد ہو گا، کہ ہیوم کے نزدیک ”نام نہاد“ باطنی ارتسام ”قوت“ یا قابلیت کے تمام تصور کو مرکب کرتا ہے۔ اب اگر ہم اس تصور پر اور غائر نظر ڈالیں گے، تو اس اضافت کے اس عنصر کا سرچشمہ اور واضح ہو جائے گا۔ اس ارتسام کی ماہیت کی توضیح کے لئے ہیوم نے اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ کسی لفظ کو سننے کے بعد ہمارا تخیل فوراً اس خاص تصور کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جو اس لفظ سے متلازم ہے، اور پھر ذہن کی کوئی کوشش بھی اس انتقال کو روک نہیں سکتی۔ لہذا یہ امالہ جو باطننا ”محسوس“ ہوتا ہے

نہ کہ غارتجاؤ مذکر، حیوم کے نزدیک اشیاء میں قتل کر دیا جاتا ہے، اور اسی کو ہم ان کے درمیان قابل فہم امانت سمجھتے ہیں لیکن اگر حیوم اس کو تسلیم کرتا ہے، تو کیا اس کو اس سے زیادہ کچھ اور تسلیم نہ کرنا چاہئے؟ کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے تصورات میں تلازم کی کارفرمائی کی وجہ سے ہم اس امالہ کو محسوس کرتے ہیں، جس کو ہماری انتہائی کوشش بھی روک نہیں سکتی، اور یہ کہ ہم اس امالہ کو کسی اور حالت میں محسوس نہیں کر سکتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو طبیعتی انسان سیب کا نام سن کر لادہ پور سیب کو اپنے تخیل میں لانے کے طرف مائل ہوتا ہے، یا بجلی کو دیکھ کر گرج کا متوقع ہوتا ہے، تو کیا ہم کو یہ تسلیم نہ کرنا چاہئے کہ جب وہ عناصر اربعہ یا اپنے دشمنوں سے مغلوب ہوتا ہے تو اس میں یہ امالہ اور پہلے اور اور زیادہ موثر طریقہ سے پیدا ہوتا ہے؟ لیکن اس کے علاوہ یہ تمام مثالیں اس خبر کو روشنی میں لاتی ہیں جو حیوم کے ”امالہ“ سے بھی مدلول ہوتی ہیں، جتنے کوشش یا فعل جو اس کا لازمی ہم نسبت ہے۔ ناقابل مدافعت تلازم ہی خبر اس کو روکنے کی کوشش سے علم میں آتا ہے حیوم اپنے اس قول میں اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کے اصول تلازم خطا نہ کرنے والے غلط نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی وقت اپنی توجہ کسی ایک چیز پر جمائے، بغیر اس کے کہ وہ اور آگے کی طرف دیکھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم تلازم کی کارفرمائی کے بغیر حالت فاعلیت کو بھی جانتے ہیں، اور حالت مفعولیت کو بھی۔ اس جگہ جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں ہم جانا چاہتے ہیں، اور اس جگہ لے جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں جانا نہیں چاہتے۔ اگر حیوم تصور علیت کی فعلیت کی تحقیق اور علی استنتاج کی بنا کی بالکل مختلف تحقیق کو غلط ملط نہ کرتا، تو پھر اس کو موخر الذکر کی اس تکمیل کو پیش کرنے کا خیال نہ آتا، جو اس نے پیش کی ہے۔

اگر ہم اپنے آپ کو مقدم الذکر اور سادہ تر سوال تک محدود رکھیں، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام فکریں جب ہم کہتے ہیں کہ الف ب میں اس اور اس کی علت بنتا ہے، تو ہم اپنے اس تجربہ کو الف کی طرف تشبیلاً منسوب کرتے ہیں، جو بحالت فاعلیت ہم کو حاصل ہوتا ہے، اور ب کی طرف اس

تجربے کو جو بحالت مغولیت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر زبان کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اخراج اس وقت ہوتا ہے جب اس کا سان و گمان بھی نہ تھا کہ (الف) نے جو کچھ کیا اور ب پر جو کچھ گزرا وہ ان ہی حالات میں الف پھر کرے گا اور ب پر پھر گزرے گا۔ اس اخراج کے مناسب مواقع کی تعیین اشیاء متعلقہ کے زمانی و مکانی اضافات سے ہوتی ہے اور یہ اضافات وجدانی ہوتے ہیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے بالخصوص و سبب نہیں بلکہ موضوعی عناصر پر مزید غور بہتر ہو گا۔ سب سے پہلے تو ہم کو باطنی فعل اور خارجی فعل کی تفریق پر غور کرنا چاہئے۔ مقدم الذکر تو وہ ہے جس کو ہم محض فعل کہا کرتے ہیں۔ اس سے صرف ایک چیز مدلول ہوتی ہے، یا فاعل۔ مگر الذکر جس کو اجراء کہنا بہتر ہو گا، دو چیزوں پر دلالت کرتا ہے یعنی فاعل اور مفعول یا متفلسفہ زبان میں فعل لازم کے فاعل کو *causa inmanens* علت باطنی اور فعل متوہج فاعل کو *causa transiens* علت خارجی کہتے ہیں لیکن عام فہم محض فعل کو معلول نہیں سمجھتا اور واقعہ یہ ہے کہ نظر فاعل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کو اجراء میں تحول نہیں کر سکتے بلکہ جن اشیاء سے کہ ہم کو بالعموم معاملہ پڑتا ہے وہ مرکب ہوتی ہیں ان کے بہت سے خواص بہت سے اراکین اور پہلو ہوتے ہیں۔ پھر تجربہ جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر زیادہ عواسم ہم کو اس مرکب کا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نقطہ نظر میں بھی سلسلہ تبدیلی ہو سکتی ہے جس سے کہ ہم کسی چیز پر غور کرتے ہیں۔ اس طرح جو چیز کہ پہلے ایک تھی اور اب بھی ایک لحاظ سے ایک ہے وہ دوسری حیثیت سے بہت سی فرض کی جاتی ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ جب طبعی انسان اپنے آپ کو ایک سمجھتا ہے تو وہ اپنا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے کہ میں چلتا ہوں پھینچتا ہوں وغیرہ۔ لیکن جب وہ اپنے آپ اور اپنے اعضاء میں تمیز کرتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میں اپنا پاؤں

۱۔ Immanent action

۲۔ Transeunt action

۳۔ Effectuation

اٹھاتا ہوں، آواز اونچی کرتا ہوں وغیرہ۔ اس کا مطلب کہ یہ ہے کہ جب ہم اصلی فاعل میں فاعل اور مفعول کو الگ الگ کر کے، معلومہ فعل کو اجزا میں تھوخل کرتے ہیں، تو ایک نیا فعل رونما ہوتا ہے۔ لہذا فعل، اجرا کے مقابلے میں، بسیط تر خیال ہے، اور اس کی توجیہ بھی موخر الذکر سے نہیں ہو سکتی۔ یہ معین کرنا یقیناً ایک بہت مشکل فلسفیانہ مسئلہ ہے، کہ مرکب کی یہ تھوخل کہاں ختم ہوتی ہے لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے مرکب غے کی تھوخل ذمی شعور موضوع میں، اور فعلیت کی تھوخل شعور کی اس فعلیت میں، ختم ہوتی ہے جس کو ہم نے توجہ کہا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر حیوم نے قوت کی جو تنقید کی ہے وہ سب غلط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ بعض کہتے ہیں، کہ ہم اپنے ذہن میں ایک توانائی یا طاقت محسوس کرتے ہیں، اور یہ کہ طاقت کے خیال کو اس طرح حاصل کر لینے کے بعد ہم اس صفت کو مادے میں منتقل کر دیتے ہیں، جہاں ہم اس کو بالراست معلوم نہیں کر سکتے۔۔۔۔۔ لیکن اس استدلال کے مغالطہ کو واضح کرنے کے لئے صرف اس بات پر غور کر لینا کافی ہے، کہ ارادہ جس کو یہاں ایک علت فرض کیا جا رہا ہے، اسے معلومات کے ساتھ اتنا ہی قابلِ عبادت تعلق رکھتا ہے، جتنی کہ کوئی مادی علت اپنے مخصوص معلول کے ساتھ کھتی ہے۔۔۔۔۔ وہاں بھی (یعنی، ذہن پر ہمارے ارادے کی حکومت میں) علت معلول سے متمیز اور علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور اس کی پیش بینی، ان کے مستقل اتصال کے تجربے بغیر نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ منطقی تحلیل ہے، نہ کہ نفسیاتی بات یہ ہے، کہ ارادہ علت نہیں سمجھا جا رہا، نہ اس کو اس کے معلومات سے متمیز کیا جا رہا ہے، بلکہ حقیقت میں تو اس کا ذکر ہی نہیں۔ یہ دو قابلِ علیحدگی اقسامات کے تعاقب کی صورت نہیں۔ ہم اس لابی الہیاتیہ زحمت پر قادر نہیں، جو ذی شعور موضوع اور اس کی فعلیت کی منطقی تفریقات سے مدلول ہوتی ہے اس کے علاوہ ہماری فعلیت، بحیثیت فعلیت کے، کبھی بھی بلا واسطہ طور پر ہمارے

لے حیوم کا اشارہ لاک اور برکلی کی طرف ہے (مضنف)

سانے نہیں آتی۔ ہم میں بشرطیکہ ہم فاعل ہوں، نفسیاتی تحلیل اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ جیسا کہ علم و سمجھ چکے ہیں، اس فعلیت کا اظہار دو طریقوں سے ہوتا ہے، وصولی یا الفعالی، اور حرکی یا محدود معنوں میں فعلی۔ علاقہ علی کے عمل میں ہم اپنے ان ہی کے تجربے کا اخراج کرتے ہیں۔

لیکن دو نصف مل کر کل نہیں بناتے۔ اسی طرح اجزاء کا واحد مکمل تجربہ نہیں ہوتا، صرف اس وجہ سے کہ ہم ایک ہی وقت میں دو چیزیں نہیں ہو سکتے۔ جن اشیاء سے ہم کو معاملہ پڑتا ہے، ان کے دمانی و مکانی اضافات ان کو جوڑنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اسی سے بعض دفعہ تناقض و تباین پیدا ہوتا ہے، جو اس تصور کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے۔ لہذا ایک عینی مثال میں علت و معلول کا نام نہاد ”لازمی“ علاقہ اپنی قدیم ترین صورت میں اس جہانی کوشش سے زیادہ نہیں، جو اس وقت ہمارے تجربے میں آتی ہے، جب ہم کسی چیز کو اپنے حسبِ مشاہدہ ”عمل“ کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ ایک عمل کو جب ہم سہلی مرتبہ دیکھتے ہیں، تو یہ ایک واقعہ معلوم ہوتا ہے، جو ایک خاص جگہ اور ایک افق وقت، ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بعد میں ہم ان کو دو اعمال یا دو واقعات میں تحلیل کر لیتے ہیں، جن میں سے ایک کو فاعل اسے تعلق ہوتا ہے اور دوسرے کو مفعول سے، یا صحیح تر بیان یہ ہو گا، کہ ہم اس کو ان کے تعال کی صورت میں تحویل کر لیتے ہیں۔ بعد میں جب کوئی دو واقعات اسی زبانی ترتیب میں (ان کا ممکنات متقابل ہونا ضروری نہیں) اکثر پیدا ہوتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ان میں رابطہ علیست ہے، اگرچہ طبعی زبردستی اور دباؤ کی کوئی علامت وہاں موجود نہیں۔ اب وہ بالکل مختلف ”لزم“ رونما ہوتا ہے، جو فطری قوانین کا مضر دفعہ ہے۔ اور جو جیسا کہ ہلیوم نے فرض کیا، توقع کی طاقت اور ہمارے ابتدائی سادہ لوحی اور سرخ الاعتقادی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں جب تعاقب کی ایسی متلازم یکجہانیوں کی بناء پر اس مواد کی ایک متعین

عقلی تکمیل واقع ہوتی ہے، تو شروط و مشروط کے منطقی وجوب کو بھی جگہ مل جاتی ہے، اور اگر استخراج قابل اطلاق ہے، تو علت اور شرط متبادل تصور بن جاتے ہیں۔ اب سانس کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقولہ علیت کی تشبیہیت کو ترک کر سکتی ہے، لیکن اس کے ترک کرنے سے عینی تجربے میں اس کا درجہ کسی طرح محل اعتراض نہیں ہوتا۔

(۳) رہ گیا مقولہ غایت و وسیلہ، سو اس کی تشبیہی نوعیت اور بھی زیادہ بدیہی ہے۔ ان کے ساتھ کوئی متعین مکانی اور زمانی اضافات ایسے نہیں ہوتے، جو موضوعی عناصر کے محذوف ہو جانے کے بعد ان میں معروضی عناصر کی صورت میں باقی رہیں، جن پر ایجابی سانس بحث کرے۔ اس حد تک تو کائنات کا یہ طرز عمل بجا تھا، کہ اس نے اس کو وہ مرتبہ نہ دیا، جو اس نے باقی کے دو حقیقی مقولات یعنی جوہر اور علت کو دیا۔ یہ فرق علمیاتی نقطہ نظر سے اہم ہے، لیکن یہاں اس کو مقولات میں شامل کرنے کے لئے صرف اس واقعہ کی سفارش کافی ہے، اور کائنات نے بھی اس پر اصرار کیا ہے، کہ منظم ہستیوں کے تفہیم کی کلیہ کی حیثیت سے، یہ مقولہ ناگزیر ہے، اور ان ہی ہستیوں پر غور کرنے سے یہ پہلی مرتبہ معروضی حقیقت کو حاصل کرتا ہے۔ اگر یہ ہمارے فہم کی ایک خصوصیت بھی ہو، تب بھی یہ ہمارے لئے کافی ہے۔ اس مقولہ کی نفسیاتی دھجی اس بات پر موقوف ہے کہ اس کی بناء پر ہم اشیاء کو فہمی یا واقعہ کہتے ہیں۔ لہذا ہم اس کی بحث کو اس وقت تک کے لئے ملتوی کرتے ہیں جب ہم قیمت پر بحث کریں گے۔

باب چہارم

اعتقاد، یقین اور ایمان

نفسیاتی مسئلے کی تعیین

(۱) اعتقاد اور یقین کے متعلق بے شمار نفسیاتی اور علمیاتی مباحث ہیں۔ ان دونوں کو الگ الگ رکھنا ضروری ہے، لیکن پھر بھی ان کو تقریباً ہمیشہ گڈڈ کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود نفسیات اور علمیاتی تبدیج ایک دوسرے کے راستے سے ہٹ رہے ہیں، اور چونکہ دونوں اکثر ایک ہی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، لہذا ان کا تفرق اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ پھر یہ دونوں ایک ہی اصطلاحات اس لئے استعمال کرتے ہیں، کہ دونوں مساوی طور پر اگرچہ مختلف نقطہ نظر، اور مختلف پہلوؤں، سے تجربے پر بحث کرتی ہیں۔ یہ اختلافات اس سے قبل کبھی مرتبہ بیان ہو چکے ہیں۔ لہذا ان کی مزید توضیح کے بغیر، ہم اپنی نفسیاتی تحقیق کے لئے راستہ صاف کرتے ہیں۔

اعتقاد کبھی وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے، اور کبھی محدود معنوں میں۔ مقدم الذکر معنی یقین کو شامل ہوتے ہیں، اور موخر الذکر اس کو خارج کرتے ہیں۔

و سچ معنی نفسیات سے اور محدود و معنی علمیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ علمیات کو یقین اور علم میں ہمیشہ اس طرح فرق کرنا پڑتا ہے کہ یہ دونوں ضما مختلف ہیں کیونکہ یقین ہمیشہ ایک فاطمی اور ذاتی معاملہ ہوتا ہے اور (سائنٹفک) علم کبھی بھی ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے، یعنی فرد کے لئے یقین اور علم (یا اعتقاد) میں صرف درجہ کا فرق ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یقین ایسے ذاتی اعتقاد کی اوپر کی حد سمجھا جاتا ہے یقین گویا ایک اکائی ہے اور اعتقاد کسور۔ لیکن علمیات اسی طریقہ سے علم کو احتمال کا متقابل ٹھہراتی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ یہاں ان کا فرق تمیز کے نفسیاتی علل کی طرف نہیں، بلکہ اس کی منطقی بنا کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ علمیات کو صرف ان ہی سے تعلق ہوتا ہے اور نفسیات کو ان سے مطلقاً کوئی تعلق نہیں۔ یہ صرف یقین (بحیثیت موضوعی) اور اس کے علل و معلولات سے سروکار رکھتی ہے، نہ نفس اعتقاد کی بنا (بحیثیت معروضی) سے۔ اس کو صرف ایک جائز دلیل سے دھچپی ہوتی ہے، نہ کہ منطقی ساخت سے۔ اس بعد المشتق کے باوجود ”یقین“ کی ایک اصطلاح دونوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے اگرچہ موضوعی یقین اور معروضی یقین کہ ان میں تمیز کر لی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”مجھے اس کا یقین ہے“ اور یہ بھی کہ ”یہ یقینی ہے“۔ اس قسم کے جملے اکثر سہولت کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں سائنٹفک صحت مدنظر ہو، وہاں ان سے احتراز کرنا بہتر ہے، اور ان کی بجائے بہتر اصطلاحات دستیاب ہو سکتی ہیں۔ بہر کیف نفسیات کو معروضی یقین، یا صداقت، بحیثیت صداقت سے، کوئی دھچپی نہیں۔ اس کو صرف موضوعی یقین یا ذہن سے سروکار ہوتا ہے۔ صداقت کلی طور پر قضایا کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے یقین سے ایک مکمل حالت ذہن مدلول ہوتی ہے۔ اس حالت میں قضایا، بحیثیت صادق، یا کاذب، بلکہ بحیثیت یقینی، یا غیر یقینی، کے داخل ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ کہ قضایا پر یقین ہے، یا نہیں، خود قضایا پر غور نہیں کرنے سے نہیں ہوتا، بلکہ اس حیثیت پر غور کرنے سے ہوتا ہے، جو ان سے پیدا ہوتی

ہے اور اس فعلی رویہ پر غور کرنے سے جس کی طرف یہ حسیت لے جاتی ہے۔ یہ دیکھنا باقی ہے کہ اس تقسیم کے کتنے استثنائات ہیں جو اس کی تردید کرتے ہیں۔ یا منظر غائر دیکھنے سے اس کی تجدید کرنے کے لئے کافی ہیں۔

اعتقاد کی بلا واسطہ (معروضی) بنا

(۲) سروسٹ بلا تال کہا جاسکتا ہے کہ اعتقاد کی بے شمار اور ٹھیکٹا شاخوں میں صرف موضوعی عناصر شامل ہوتے ہیں، اور یہ عناصر علم کے اس نصب العین میں بالکل منقود ہوتے ہیں جو علمیات کا گویا مقناطیس ہے۔ یہاں معروضی عناصر واحد معینات ہوتے ہیں۔ لیکن جو اعتقاد کہ موضوع پر سب سے زیادہ موقوف ہوتا ہے اس میں بھی معروضی عناصر قریبی معینات ہوتے ہیں یعنی یہ نفسیاتی معنوں میں معروضی ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ علمیات معنوں میں یہ معروضی ہونے سے بہت بعید ہوں۔ لہذا ہم ان مثالوں کے معائنہ سے شروع کرتے ہیں جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں۔ ہماری مراد ان مثالوں سے ہے جن میں موضوع کے سامنے معروضی موقعہ و محل ایسا ہے کہ وہ کہہ سکتا ہے، اور اگر اس کو تخریبی کی جائے تو وہ کہہ سکے کہ ”مجھے یقین ہے“ ان تمام مثالوں میں اس فرد کے لئے کوئی متبادل صورت ہوتی ہے نہ اختیار انتخاب۔ ”مجھے یقین ہے“ ہم معنی ہیں اس کے کہ (استعارۃً) ”میں مغلوب ہو گیا“ اور تسلیم کرتا ہوں۔“

یہاں سپنسہ والی یہ مخالف کی ناقابلیت تصور رونما ہوتی ہے۔ اگر وہ اس کے لئے ”محکم اعلیٰ ترین منطقی جواز علم“ کی بجائے قومی ترین اسکا فی نفسیاتی جواز یقین کا دعویٰ کرنے پر قناعت کرتا، تو ایک حد تک بہت سی بے کار بحث کا خاتمہ ہو جاتا۔ لیکن اعتقاد کو ناقابل حل تلازمات میں تحویل دکرنا پابندی

جیسا کہ ملے گا، اور سپینس کا بھی خیال تھا۔ تلازم سے سادہ ادراک کے یقین کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ سورج سے اگر میری آنکھیں چوڑھیاں ہوں، تو میں کہتا ہوں کہ ”یہ روشنی ہے“۔ اس قول کے ساتھ جو نفیاتی وجہ ہے، وہ ایک واحد مثال تک محدود ہے۔ لیکن پھر بھی اس وجہ کی نسبت زیادہ اطلاقی اور بلا واسطہ ہے، جو اس وقت موجود ہوتا ہے، جب میں کہتا ہوں، کہ ”اگر کوئی بہ چیز اوپر سے چھوڑی جائے، تو وہ نیچے کی طرف گرتی ہے“۔ یہ ایک قضیہ ہے جس کو میں نے، اور میرے اساتذہ نے کئی مرتبہ آزمایا ہے، اور کبھی اس کو جھوٹا نہیں پایا عجیب بات یہ ہے، کہ سپینس نے ان تمام باتوں کو تسلیم کیا۔ وہ کہتا ہے، کہ یقین ایک ہی ہے۔ جسے کیونکہ دونوں میں موضوع و معروض کا اجتماع، اطلاقی ہے۔ لیکن بلحاظ زمان یہ مختلف ہیں۔ مقدم الذکر صورت کے بیانات کو وہ ”عارضی طور پر اطلاقی“ اور موخر الذکر صورت کے بیانات کو ”مستقل طور پر اطلاقی“ کہتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا خیال ہے، کہ مقدم الذکر بیانات زیادہ موثر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان مثالوں میں محمولات ... نہ صرف یہ کہ ہمیشہ اپنے موضوعات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، بلکہ یہ اپنے موضوعات کے ساتھ اس طرح موجود ہوتے ہیں، کہ ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اس کے برخلاف موخر الذکر میں محمول کی وہی شرکت وجود نمایاں نہیں ہوتی، لہذا یہ نظر انداز کی جاسکتی ہے۔ جس صداقت کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے، وہ سادہ اور متین صورت میں اس طرح بیان ہو سکتی ہے: جس کا یقین اساسی ہوتا ہے اور فکر (جب اس کو اعلیٰ قسم کے معروضات سے تعلق ہو) کا یقین احساسی اسامات کو فرض کرتا ہے۔ یہ نفسیاتی حیثیت سے یقین کی ثانوی صورتیں ہیں۔ یہ ان اولی صورتوں کے بغیر ناممکن ہوتی ہیں، جو صرف پہلے ہی نہیں، بلکہ آزاد ہو کر بھی تجربہ میں آتی ہیں۔ یہاں موضوع کے سامنے ”بلا واسطہ طور پر معلوم“ شے، یا وہ معروض آتا ہے، جس کا احضار ہو رہا ہے، اور یہی معروض اس موضوع کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس وقت، یعنی تجربے کے آغاز پر قبل اس کے کہ تلازم شروع ہو، ذہن کی وہ مکمل حالت پیدا ہوتی ہے، جس میں دیکارت کے ”میں نکل کر رہتا ہوں“ میں یقین کے

تمام عناصر بھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اب میں کہتا ہوں کہ ”میں ہوں“ اور یہ سے یہ مختصر کیا کہ ”میں“ جیسا ابھی تک فکر و شبہ دونوں مساوی طور پر ناممکن ہیں ہم کو یقین کامل ہو رہا ہے۔

اور اگر اس طرح کائناتی حقیقت سے ابتدائی یقین نہیں رہتا، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ اطلاقی یقین کس طرح پیدا ہوتا۔ یقین جو ”میں“ اور ”میں سے متعین“ ہوتا ہے، ہر اہم توقع سے زیادہ نہیں ہو سکتا، اور توقع ابھی واقعی اظہار نہیں بنی۔ ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر با ترد و تامل کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم ”میں“ اس وقت تک ایسا یقین پیدا ہی نہیں ہوا، اور یہ کہ جو کچھ سب کے زیادہ قابل اعتبار توقع کا یقین ایک حقیقی واقعہ کے یقین کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ جو احتمال کو دائمی تعاقب پر موقوف ہوتا ہے، وہ $m + \frac{1}{2}$ کی صورت کا ہے۔ ”میں“ ان تعاقبات کی اس وقت تک کی تعداد کو ظاہر کرتی ہے۔ نظر آتا تو یہ ہمیشہ ایک سببی مثال کے رحم و کرم پر رہے گا، کیونکہ اس مثال سے کوئی تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ ریاضی اور منطق کے علوم متعارفہ کی اس طرح توجیہ کرنے کی کوشش میں سپینس یہ بھول گیا کہ مستمر ”میں“ ”تجربات“ (جن کی بنا پر ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً اوپر سے چھوڑی ہوئی چیز نیچے گرے گی) بلحاظ تعداد ان تجربات سے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں، جن میں ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اگر وہ اشیاء ایک تیسری چیز کے مساوی ہوں، تو وہ آپس میں بھی برابر ہوں گی۔ اور اگر اس سلسلہ میں ہم اپنے ”میں“ اور غیر متہدن، خلاف کے تجربات کو بھی شامل کر لیں، تو یہ فرق اور بھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر یہ ”ایک“ اساسی قانون ہے، کہ تصورات کے روابط ہر کار کی نسبت سے قومی ہوتے جاتے ہیں، اور اس کو ہم بھی تسلیم کر سکتے ہیں، تو یقینی علوم کے علوم متعارفہ کم تجربی استقرات کے مقابلے میں کم اوزعان بخش ہوں گے، لیکن سپینس کو یہ ماننا پڑا، کہ حلیت اس کے بالکل خلاف ہے۔ وہ ماننا ہے کہ یہ علوم متعارفہ فرد کے لئے وہی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ قوم کے لئے ان کو اکتسابی ہی کہتا ہے۔ اس طرح ہمارا مذکورہ بالا اعتراض پھر وار و ہوتا ہے۔

لیکن شاید ایک اعتراض ایسا ہے جو اس سے بھی زیادہ گراں پایہ ہے یعنی یہ کہ غیر ذہنی عقل حیوانات میں کوئی خاص مساوات، یا عقلی قسم کے معروضات کے علوم متعارفہ کی نہیں ہوتی۔ جب تک کہ ایک فرد اس پہلی سطح سے گزر نہیں جاتا، اس کو وقت تک یہ ”مطلیات عقل“ اس کے لئے غیر موثر رہتے ہیں۔ اب اس صورت میں ایک واحد بلا واسطہ مقابلہ ان میں اتنا ہی یقین یا اذعان پیدا کرتا ہے جو چونڈھیا دینے والے سورج سے پیدا ہوتا ہے جس کا وہ بلا واسطہ طور پر اور اک کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ہینسلر کا قول ہے، کہ ”ہم فوراً دیکھ لیتے ہیں کہ منجمد اضافت اسی قدر منجمد ہے۔ ہم اس پر اس کا اضافہ کراہتے ہیں، کہ جس قدر وضاحت کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک واحد مثال کافی ہے، اسی قدر کم کوشش ہم تکرار کے ذریعہ اس کی تصدیق کرتے ہیں۔“ دیکھنا یقین کرنا ہے ”عقلی قسم کے معروضات کے لئے بھی صحیح ہے اور ان حسی معروضات کے بھی جن میں یہ تعلقات پیدا کرتے ہیں۔ دیکھنا یقین کرنا ہے اور موضوعی یقین“ کے مزید معیار کی تمام گفتگو اسی قدر بے معنی ہے جس قدر کہ بھوک یا کسی اور بلا واسطہ تجربہ کے معیار کو طلب کرنا۔

لیکن موجودہ ”امور واقعہ“ اور بلا واسطہ طور پر دیکھے ہوئے اضافات تصورات کے علاوہ تجربات کی ایک اور صنف ایسی ہے جس میں اعتقاد یقین کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز کی یادداشتوں سے ہے جو بحیثیت ”امور واقعہ“ گزر چکی ہیں۔ مافطی تصدیقات کے علمیاتی مسائل و کمپ بھی ہیں اور مشکل بھی۔ اس نقطہ نظر سے کوئی مافطی تصدیق، بلکہ دراصل کہنا چاہیے کہ ”مرد قہمی“ کے متعلق کوئی تصدیق اس معروضی یقین یا صداقت کا دعویٰ نہیں کر سکتی جو تصورات کے پرہی اضافات میں ہوتی ہے۔ اس وقت مجھے جا، اور انڈے کا ناشتہ کرنے کا اتنا ہی یقین ہے جتنا اس بات کا کہ اس وقت دھوپ نکلی ہوئی ہے یا یہ کہ $2+2$ چار کے مساوی ہوتے ہیں۔ لیکن کلی نقطہ نظر سے اندر کی اصطلاح صحیح تر ہوتی کیونکہ محض خازنیت سے مافطی تصدیق پیدا نہیں ہوتی، بلکہ صرف شناخت پیدا ہوتی ہے (مصنف)

سے (حافظ کی کثیر وقوع خطا کے منظر) اگرچہ میں اب بھی یہی کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، تاہم دوسرے لوگ، جو مجھے مستبصر سمجھتے ہیں، یہ خیال کرنے کے مجاز ہیں، کہ ممکن ہے، کہ میں غلطی پر ہوں، اور بشرط ضرورت و مجھ سے اس بیان کا ثبوت طلب کر سکتے ہیں۔ لیکن یہاں صورت حال کچھ ایسی ہے، کہ کوئی ایسا ثبوت ممکن نہیں، جو حافظے کی صحت کو بلا واسطہ، یا بالواسطہ طور پر فرض نہ کرتا ہو۔ بلا واسطہ فرض کی مثال تو اس وقت ملتی ہے، جب کسی اور شہادت کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور بالواسطہ کی اس وقت جب استقلال قدرت کی طرف مراجعہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ سب نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے۔ لیکن واقعہ ذہن سے یہ نفسیات کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے، کہ حافظہ اور ادراک ہم رتبہ نہیں۔ تذکر اور ذہول میں اس طرح کی نسبت معکوس ہے، کہ کہا جاسکتا ہے، کہ تذکر صرف اس جگہ کامل ہوتا ہے، جہاں ذہول صاف ہو، یعنی یہ کہ جہاں یاد کی ہوئی چیز زمانہ حال سے محو ہونا شروع ہوئی ہی ہے، لیکن تجربے کے لئے زمانہ حال ایک نقطہ کے مشابہ نہیں، بلکہ یہ ایک خط، اور مختلف الطول خط، کے مشابہ ہے۔ یہ خط بعض اوقات، مثلاً، نام نہاد و نظاہری حال کے واقعات کے لئے، تو نسبتہ چھوٹا ہوتا ہے، اور بعض، مثلاً، زمانی و مکانی نظام کے واقعات کے لئے لمبا۔ یہ خط ادراک کے لئے تو ختم اور غائب ہو جاتا ہے، لیکن حافظی سلسلہ میں باقی رہتا ہے۔ اگر صحیح و سالم ہے، تو یہ، ادراک کی طرح، ماہم کو مجبور کرتا ہے، کہ ہم ایک موجودہ حقیقت، یعنی ماضی کی حقیقت کو تسلیم کر لیں۔ حافظہ اکثر صورتوں میں فریب دہی، اور ہر صورت میں اپنی صحت کی حد تک ناممکن الثبوت ہونے کے لئے بدنام ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ جبراً اذعان متمیز حافظہ کی مثالوں میں اتنا ہی کامل ہوتا ہے، جتنا کہ ادراک میں۔ یہ خیال شاید منطقی (صوری) حیثیت سے ناقابل حمایت ہے۔ لہذا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ سوائے

ارتبابیت کے اور کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ لیکن آخر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ اس قسم کا موضوعی یقین کبھی درست ہوتا ہی نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ کبھی بھی درست نہ ہو، تو پھر ہمارا جیسا تجربہ بالکل ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یقین کو ہر صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ ایک موضوعی وضع و حالت ہے جس کو ہم معروض کے جبر سے اختیار کرتے ہیں۔ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں، تب بھی ہم کو ماننا ہی پڑتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ایک مجرم کا جرم ثابت کر دیا جاتا ہے، خواہ وہ اپنے آپ کو بے گناہ ہی سمجھے۔ لیکن جن صورتوں میں کہ یقین سب سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، یعنی جن صورتوں میں یہ سب سے زیادہ بلا واسطہ ہوتا ہے، وہیں ہم کو اس یقین کا سب سے کم علم ہوتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہم کو بالکل غلط نہیں ہوتا۔ میں یہ کبھی نہیں کہتا، کہ مجھے یقین ہے، کہ میں نے آج صبح چاء اور انڈے کا ناشتہ کیا، یا یہ کہ اس وقت دن نکلا ہوا ہے، یا یہ کہ ۲ + ۲ چھ کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جن بیانات کی اس طرح تصدیق کرنا میرے لئے طبعی امر ہے، وہ وہ بیانات ہوتے ہیں، جن میں میں نے شبہ کیا ہے، یا جن کی مجھے اس سے قبل تصدیق کرتے کی ضرورت پڑی تھی۔ اب میرا یقین صحیحی کہا جاتا ہے۔

اگر یہ صورت نہ ہو، تو اس کو ضمنی کہتے ہیں، اس وجہ سے کہ موضوعی عناصر اگرچہ موجود ہیں، تاہم وہ متعین طور پر پورے کار نہیں آتے۔ اس قسم کے ضمنی اعتقادات میں ہم ان تمام اعتقادات کو شامل کر سکتے ہیں، جن سے ہمارا فہم عامہ یا عام مسلمہ کا ذخیرہ بنتا ہے، لیکن اس کے لئے شرط ہے، کہ کوئی چیز ایسی موجود نہ ہو، کہ وہ مشتبہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک یہ تمام تر کلی نقطہ نظر سے اس طرح دیکھے جاتے ہیں، کہ ان کا ذاتی رنگ و روپ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ یا تو صداقتیں ہوتی ہیں، جو فطرت کی روشنی سے معلوم کی جاتی ہیں، یا وہ واقعات، جن کو ہر شخص جانتا، یا کم از کم تسلیم کرتا ہے۔

یقین کا اثر

(۲) ہم نے ارد پر دیکھا ہے کہ معروضی (خارجی) موقعہ محل ہر اعتقاد و بحیثیت ایک حالت ذہن کی قریبی علت ہے۔ اب ہم کو اس کے اثر کی تفصیلی تحلیل کی کوشش کرنا ہے جنہی اعتقادات کی صورت میں حیثیت کے لحاظ سے تو اثر صفر ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی اس واقعہ سے متاثر نہیں ہوتا، کہ مچھلیوں کا خون سرد ہوتا ہے لیکن ایک اعتقاد کے صریح اکتساب میں کم از کم ایک حیثیت ہوتی ہے جو اعتقاد کا قریبی نتیجہ ہوتی ہے۔ ہارتی مراد نفسی کی صورت حسیات سے ہے۔ امر تصفیہ طلب جس قدر اہم ہوتا ہے اسی قدر زیادہ ہم اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اکثر تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”میری روح کو اس سے تقویت پہنچتی ہے“ کہ اگرچہ میں فنا ہو رہا ہوں لیکن صداقت یہی ہے ”تذذبذب اور عدم یقین سے نجات پانا ہمیشہ ایک تسکین کو پیدا کرتا ہے“ اور اس سے بھی زیادہ ایسی چیز کا مقدمہ ہوتا ہے جس کی طرف ہم عنقریب توجہ کریں گے۔ رہ گیا فعل سو اس پر اعتقاد کے اثر سے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن جو چیز کہ بہت اہم ہے وہ بالکل سادہ اور ہر ہی ہے۔ ایک صحیح الدماغ شخص اور ایک سقیم الدماغ شخص بھی بشرطیکہ بے پروائی اس کا مرض ہو، وہی کچھ کرتا ہے جس پر اس کا اعتقاد ہوتا ہے۔ وہ ان حالات میں بھی کام کرنے کی جرات کر سکتا ہے جن کا اس کو یقین نہیں لیکن اس کی یہ جرات کسی نہ کسی اعتقاد کے بھروسے پر ہوتی ہے۔ یہ اس کے تمام اعتقادات کے متناقض نہیں ہوتی۔ یہ ممکن ہے کہ ہم ایک بات پر اعتقاد رکھیں اور عمل نہ کریں یا عمل کرنے کا تہیا تک نہ کریں لیکن اس قسم کے اعتقاد کی طاقت ہمیشہ بالقوہ موجود رہتی ہے اور مناسب موقعہ پر یہ ہمارے اعمال کو ایک خاص شکل دے دیتی ہے۔ بین کا

یہ خیال بلاشبہ مبالغہ آمیز ہے کہ ”عمل اعتقاد کی دینا ہے۔ لیکن اس کا یہ قول ضرور صحیح ہے کہ ”عمل کی تیاری اعتقاد کا واحد پیشقی اور غیر مشتبہ معیار ہے۔“ ہم کہتے ہیں کہ ”ایمان بلا عمل مردہ ہے“ اور ہم اس شخص پر اعتقاد نہیں کرتے جس میں اپنے اعتقادات کی قوت نہیں۔ لیکن اعتقاد کی اس قوت یا شدت کو اعتقاد کے یقین کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ یہ اس اعتبار کا عملی نتیجہ ہے جو اس یقین سے پیدا ہوتا ہے اور اس لئے اس کو فرض کرتا ہے لیکن اگر وہ شخص جس کا یہ اذعان ہے ایک شخص ”منطقی اینو“ ہوتا تو یقین کے یہ ثانوی جذبی اور عملی نتائج جو اس کو ایکنی حیات اقدہ ایک مکمل حالت ذہن بنتے ہیں ناپید ہوتے۔

اعتقاد کے بالواسطہ (موضوعی) علل

(۴) یہاں تاکہ ہم نے صرف ان مثالوں پر غور کیا ہے جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں یعنی جن میں موضوع ”کشادہ دلی“ کے ساتھ اس موقع و محل کا مقابلہ کرتے ہیں جس میں وہ ہے اور جس میں اس کا جذبی طرز و طور اذعان کے بعد پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس سے قبل لیکن اکثر صورتوں میں ہم یقین کرنے سے قبل اعتقاد کر لیتے ہیں اور پھر ان میں سے اہم ترین صورتوں میں ہم نہ غیر جانبدار ہوتے ہیں نہ بے تعلقی و بغض یا مفسد کے محقق کی طرح جو کسی کا ایک رکن بھی وہ منفصل رویہ اختیار کر سکتا ہے جس کو ہم شبیہاں الت کے بتوں سے ظاہر کرتے ہیں یعنی یہ کہ وہ شہادت کی ظاہری صورتوں کی طرف سے انھیں بند کر کے اس کی اصلی اہمیت کو معلوم کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ یہ ”تدبر“ اگر غیر قطعی بھی ہو تب بھی یہ کم از کم بے عیب تو ہو گا۔ لیکن اپنے ذاتی معاملات میں ایک شخص کے لئے یہ مشکل ہے کہ وہ اپنے آپ کو تقدیر و تمین کے ذاتی معیاروں سے علیحدہ کر لے۔

۱۔ اپنی تحصیف Mental and Moral Science کے ایک حاشیہ میں بائین نے اپنے اس

خیال میں ایک تغیر کا استہرا کیا ہے۔ اب وہ اعتقاد کے شعلق کہتا ہے کہ یہ ہماری عقلی فطرت کا ایک حامل یا اقدہ ہے اگرچہ یہ اپنی توانائی کے لحاظ سے ہمارے فعلی یا جذبی میلانات پر موقوف ہے۔ لیکن اس نے اپنے متن میں اس کے مطابق کوئی تبدیلی نہیں کی اور اپنے اصلی بیانات کو ویسا کا ویسا ہی چھوڑ دیا (حصف)

لہذا یہاں حیات اور ارادہ ایک نئے بھیس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اب یہ اس اعتقاد کے اثرات نہیں ہوتے جو وہ اس وقت رکھتا ہے، بلکہ یہ اس آئندہ اعتقاد کی عینیتیں ہوتے ہیں جس کا وہ طالب ہے، یا شاید کوئی شخص جانتا ہے، کہ وہ اس کو طلب کرے۔ روزمرہ گفتگو نہایت سادگی سے اس اعتقاد کو اذعان کی طرف نہیں، بلکہ ترغیب کی طرف منسوب کرتی ہے۔ یہ ایک نتیجہ ہے جو فصاحت و بلاغت (جو بقول لاک غلطی اور غریب کا ایک زبردست آلہ ہے) کو حاصل ہو سکتا ہے، جب منطقی طور پر ناقابل حصول ہو، لیکن اب یقیناً خارج از بحث ہو تو ہو، جو اعتقاد کہ ہم کو درکار ہے، وہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے۔ ہم بھی اس بات کا یقین نہیں کرتے، کہ سفید سیاہ ہے یا پتہ کہ دو دروہوں کو پانچ ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر وہ وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ بارش نہ ہوگی، اگرچہ آسمان پر ابر محیط ہے، اور بجلی چمک رہی ہے۔ واقعی یا ادبی کے منطقہ کے مقابلے میں یہی ممکن کا منطقہ تو ہے جس کو تخیل نے ہمارے سامنے لاتا ہے، اور اسی ”تمثلی مشین“ کے واسطے سے ہمارے رجحانات ہمارے اعتقاد کو متعصب بناتے ہیں۔ اب ہم کو اسی عمل پر غور کرنا ہے۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اس سے ظاہر ہے، کہ یہ عمل بالضرورت بالواسطہ ہوگا۔ ایک شخص اعتقاد (یقین) کرنے کی آرزو کر سکتا ہے، لیکن وہ اصلی معنوں میں اعتقاد (یقین) کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ وہ لادو دوسروں کو دھوکا دے سکتا ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو دھوکا دینے کی کوشش نہیں کر سکتا۔ وہ بغیر اعتقاد رکھنے اعتقاد رکھنے کا بہانہ یا زبانی دعویٰ کر سکتا ہے، لیکن اگر وہ فی الواقع اعتقاد رکھتا ہے، تو اس کا اعتقاد حقیقی، اور واقعہ نہ کہ فسانہ پر مبنی ہونا چاہیے۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد ہم کو سب سے پہلے تو اس قوت پر غور کرنا ہے، جو تخیل میں ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس قوت سے ہے، جو ہر چیز کو ہمارے سامنے حقیقت بنا کر پیش کرتی ہے۔ اس قوت کا تجربہ ہم کو اپنے خوابوں میں ہوتا ہے، اور اوروں میں ہم اس کو اس وقت دیکھتے ہیں، جب ان پر

۱۔ دیکھو باب ہفتم بند ۲ (معنی)

عمل ہنر طبعی کیا جاتا ہے۔ وضاحت، تفصیل، ٹھوس پن، غرض حقیقت کی تمام صفات وہاں موجود نظر آتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کوئی ایسا درک موجود نہیں ہوتا، جو اس کو جھٹلا دے۔ لیکن جاگنے کے بعد ان کے تناقضات، ان کے اختلافات وقت ان کی بے ہودگیاں، سب ہی تو روشنی میں آجاتی ہیں۔ جذبہ شاذ ہی توجہ کو فوراً اس قدر سکڑاتا، یا اس کی حرکات کی آزادی میں مانع آتا ہے۔ لیکن بعض اوقات انتہائی درجہ کے شدید جذبوں میں یہ حالت ہو جاتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ رفتہ رفتہ یہ اسی قدر بڑا، اور زیادہ مستقل فریب اختیار کرے۔ جو چیز کہ ہمیشہ نظر انداز کی جاتی ہے، وہ آخر کار ہر نگاہ سے ناپاک بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف جو چیز کہ شروع میں ”ظاہری اور خوشنما“ معلوم ہوتی تھی وہ آخر میں ایک ”آئینہ“ بن جاتی ہے جس پر ہم کو اعتقاد رکھنا ہی پڑتا ہے۔ لہذا تمثیلی مشین کی کارفرمائی کی حد تک جذبے کی وجہ سے اندھے ہو جانے والے شخص، اور ہنر طبعیت کے زیر اثر ہونے والے، یا مجنون، شخص، دونوں میں نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ ان دونوں کو جادو گر می اور سحر سازی کی شالیں کہنا چاہئے اور دینور میں نے ان کو ایسا ہی کہا تھا۔ دونوں میں اعتقاد اختیار و انتخاب کے کلی فقدان کا نتیجہ ہے اور دونوں میں گویا اشخاص ”مہوت“ ہو گئے تھے۔

جس طریقے سے کہ ظہیم خود و ہماری ”عذبی فطرت“ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ بہت سادہ ہے، اگرچہ اس کی تفصیل بہت لمبتف ہے۔ اکثر اشخاص بالترجیح اس چیز کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو ان کے لئے لذت افزا ہے، اور اگر کوئی توجہ محض بلحاظ لذت و اطمینان مائل ہے، تو وہ صرف اس کے لذت افزا پہلو پر توجہ کرتے ہیں۔ ہم اکثر اس کو ”جائز“ یا ”درست“ پہلو کہتے ہیں، اور اس کے مقابلے میں دوسرے کو

Renouvier ۵۱

۵۱ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ترجیح فطری بھی ہو سکتی ہے، غرض اور حد اکثر لذت کو مٹانا دیتے ہیں چنانچہ بعض اہم فلسفہ فطری و عقلی کے مقابلے میں بہتر سمجھتے ہیں اس غیر شعوری تھیبہ کی پروفیسر فلانڈ نے نرڈر سے ناچھتق کی ہے (مصنف)

”دور زدار“ لیکن ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ ہماری یہ تمام تعریفیات خالصتہً موضوعی ہیں اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو ان بیانات کا مقابلہ مختلف فرانجیا، یا متخالف کیمپوں والے اشخاص کے بیانات سے کرنا چاہئے۔ یہ لوگ اسی موقعہ محل کو دوسرے رنگ میں دیکھتے ہیں چنانچہ شوینہماڑ اور لیوپارڈی دنیا کو ایک نگاہ سے دیکھتے ہیں اور لائسنٹنز اور ہیٹکل دوسری نگاہ سے مختصر یہ کہ ذاتی تعصب اسانا ایک غیر منضبط موضوعی انتخاب ہے۔ صرف اس کی اندھا دھند پیروی کرنا نیچر کے مطابق زندگی بسر کرنا ہے اس کے عقل کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن ہوتا ہے۔ بہائم مجبوراً اپنے ذاتی نقطہ نظر تک محدود ہوتے ہیں انسان میں انسانیت اسی وقت آتی ہے جب وہ اپنی ذات سے تجاوز ہو کر ”کلی ذہن“ میں حصہ لے جاتا، اور ہر چیز کو ثابت کر سکتا ہے۔ اس کے لئے قبول دینو دینیں اس کو شک کرنا سیکھنا پڑتا ہے۔۔۔ جاہل آدمی بہت کم شک کرتا ہے اور بے وقوف کبھی شک کرتا ہی نہیں۔۔۔ اگر انسان کو شک کرنا آتا تو عقلی نقطہ نظر سے بیوقوفوں کا وجود ہی نہ ہوتا۔“ علان کی نوعیت مرض کی حلیت کی بہترین شہادت ہوتی ہے۔

لیکن چونکہ ہم محض ذہنی عقل ہی نہیں اس لئے علان کو غلطی سے مرض سمجھ لیا ہے حالانکہ اصلی مرض وہ عدم یقین ہے جس کو ہم صرف شک کی وجہ سے معلوم کرتے ہیں ایک عدم یقین کی وجہ سے ہمارے کلب کا بمانہ لبریز ہو جاتا ہے اور ہم اس کو رفع کرنا چاہتے ہیں لیکن نہیں کر سکتے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شتر مرغ کی طرح ہم اپنے شکوک کو دبا کر زعم خود یقین حاصل کر لیتے ہیں۔ اب آزموی تعصب فئے کا آتا ہے نہ کہ جذبی تعصب۔ ہم یقین کرنا چاہتے ہیں لیکن شکوک اس میں مانع آتے ہیں۔ یہاں ایک عجیب و غریب قسم کا دور لازم آتا ہے جو اگر واقعات کے مطابق نہ ہوتا، تو وہ بھی و خیالی معلوم ہوتا۔ شک غلطی کے مرض کو روکنے والا ثابت ہوا تھا، اور اب یہی شک اس میں شریک کر لیا جاتا ہے جو مرض کو بد کرتا ہے اس کی مثال ہسپیکل میں ملتی ہے۔ یہ دیککارت کا شاگرد تھا جس نے شک کو اپنے طریقہ کی بنائیا۔ یہ خود بھی انتہا درجہ کا مشکاک تھا۔ دیککارت کی طرح یہ بھی تلامذہ تصورات کو جسم پر موقوف سمجھتا تھا۔ یہ جسم دیککارت کے نزدیک ایک خود کار شین تھا اس کو

لے دیکھو باب دو از دہم، نبداء، ماشیہ (معنف) ۱۵۰

لے (Pascal)

بخوبی علم تھا، کہ عادت و رسم کا یہی آلہ انسان میں بے شمار تعصبات و قوتیں کا باعث ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ کفر سے نجات کے خواہشمند کو اسی نشین کے استعمال کی صلاح دیا کرتا تھا۔ ہر کام کو اس طرح کرو، گویا تمام اعتقاد رکھتے ہو، مقدس پانی استعمال کرو، نمازیں پڑھو، وغیرہ۔ اس طرح اکثر لوگوں کے نزدیک شک کو مارنا بہترین نصیحت ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، یہ غلطی ایک نفسیاتی پیچیدگی پر موقوف ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں سرعت تصدیق اور اعتقاد اور ان دونوں اور ایمان کو غلط لٹایا جاتا ہے۔

ایمان اور اخلاقی یقین

(۵) ایمان اور اعتقاد اگرچہ بہت قریبی تعلقات رکھتے ہیں لیکن یہ ہم سے نہیں اور نہ ہم ان کو بلا امتیاز و تفریق استعمال ہی کرتے ہیں جن حالات میں کہ اعتقاد مناسب تر عطلان ہوتی ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے قوتی پہلو، یعنی ”معروضی موقعہ مغل“ پر دیا جاتا ہے جن صورتوں میں کہ ایمان کا استعمال موزوں تر ہوتا ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے طلبی پہلو، یعنی ”موضوعی رویہ“ پر دیا جاتا ہے۔ ایک میں تو مری اور حقیقی واقعات ہم کو یقین دلاتے ہیں اور دوسرے میں ہم خیالی طور پر ممکن کی حدود میں داخل ہو کر ان کو پیدا کرتے ہیں۔ جب واقعات اس قسم کے ہوں جو ہم سے علیحدہ یا ہمارے باوجود موجود تھے، یا ہیں یا ہونگے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں۔ جب یہ اس قسم کے ہوں جو ہمارے بغیر یا ہماری کوششوں کے بغیر موجود نہیں، یا نہ ہوں گے، تو جس نسبت سے کہ ہم کو ان کے پیدا کرنے کا یقین ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ہمارا اعتقاد ہے۔ ہر شعبہ حیات میں انسانی کوششوں کی تاریخ ان معنوں میں اعتقاد کی قوت کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔

لیکن یہاں ایک وقت رونما ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہبی اعتقاد کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ اپنے معروضات کو پیدا کرتا ہے۔ نہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ اس کے بغیر خدا بھی موجود نہ ہو گا۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے

مہم کو ”معروضی موقعہ محل“ اور موضوعی رویہ پر اور غائر نظر ڈالنی چاہیے۔ ان کو ہم تجربے کے نظری اور عملی پہلو بھی کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم شروع سے کہتے چلے آ رہے ہیں، کہ ہمارا تجربہ عوارض حالات کے مطابق نہیں ڈھالاجاتا، بلکہ ہم خود اپنی کوشش سے اس کو اپنی بقا اور صلاح و فلاح کی غرض سے ایک خاص شکل دیتے ہیں۔ ایک کو ہم طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو موضوعی انتخاب۔ لیکن یہ خیال رہے کہ ہم مقدمہ المذکر اصطلاح کو عسام معنوں کے مقابلے میں وسیع معنوں میں استعمال کر رہے ہیں اور موضوعی انتخاب سے ہماری مراد وہ انتخاب ہے جو ہماری فطرت کے امکانات میں ممکن ہوتا ہے۔ اسی سے ہمارے موضوعی رویہ کو نفلت ہوتا ہے۔ فطرت پر نظری تفکر سے زائد سے زائد ہم کو صرف اشیاء الہیہ کا امکان حاصل ہوتا ہے۔ ان اشیاء کی محالیت کو ثابت کرنے کا یہ دعویٰ نہیں کرتا۔ یہی کھلا ہوا امکان جس کو کمانٹ نے موثر طریقے سے منکشف کیا، ایمان کی گنجائش باقی رکھتا ہے۔ اس نظری خلا میں ایمان اعتقاد باشد اور اس اعتقاد کے تمام توابع پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ ایسا اعتقاد ہوتا ہے جس کے راستے میں شکوک نہیں ہوتے۔ یہ یقینی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، لیکن خصلاتی بنا پر۔ یہ ایسا یقین نہیں جو عقلاً ہمارے سر منڈھالیا ہو، بلکہ یہ ایسا یقین ہے جو اخلاقاً حاصل کیا جاتا ہے۔ جو چہیز کہ موجود ہو سکتی ہے، اس کو اپنا نقطہ آغاز بنا کر مذہبی ایمان دعویٰ کرتا ہے، کہ وہ یہاں موجود ہے، کیونکہ اس کو موجود ہونا چاہیے۔ مختصر یہ کہ یہ معروضی موقعہ محل یا کائنات یا مچر نہیں۔ بلکہ یہ اس موقعہ محل کی طرف ایک خاص موضوعی رویہ ہے اور اس کے ساتھ وہ تمام اخلاقی غایات اور تمنا ہیں جو اس رویے سے مدلول ہوتی ہیں یہی بقول کمانٹ ایک انوقی نصب العین میں مذہبی ایمان کو پیدا کرتا ہے یہی ایک مذہبی شخص کو اس کی اخلاقی غایات کے تحقق کا یقین دلاتا ہے۔ اس حد تک مذہبی ایمان نفسیاتی نقطہ نظر سے اور چھوٹے چھوٹے ایمانوں کا مرتبہ ہے جیسا کہ میں نے کہیں اور کہا ہے اس کا عکس ادھر چڑھنے کی اس کوشش میں پہلے ہی پڑتا ہے جو حیات کا جوہر ہے۔“

اعتقاد اور علم کی تکوین

(۶) ہم نے دیکھا ہے کہ مذہبی ایمان (نظری) اعتقاد سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ (دینی تعلیم کے) عقائد کو پیدا کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہمارے عقائد صرف ایمان کو مدون کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کو پیدا نہیں کرتے۔ اس نتیجے کی ہم تمہیں کر سکتے ہیں۔ اعتقاد معہ علم ایمان کا سرشمہ نہیں، بلکہ حاصل ہے۔ بین نے ہمارے اس مسئلے کی نہایت قابلیت سے توضیح کی ہے۔ یہ بھی جو ہر اس سے متفق ہے، اگرچہ اس نے اپنے اتفاق کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے: "میرے نزدیک اعتقاد میں سب سے بڑی چیز ہماری ابتداءی معرفت تصدیق ہے۔ شروع میں ہم ہر چیز پر یقین کر لیتے ہیں۔ جو کچھ ہے، سچ ہے۔۔۔۔۔ اعتقاد اس مفروضے پر قائم ہے کہ ہم کسی فائدے کے پیرو ہیں، اور کسی غایت کے تابع۔ اس پیروی اور متابعت میں ہمارے ذرائع وہ ہوتے ہیں جو تجربہ سمجھاتا ہے، اور یہ کہ جب تک کہ ہم کامیاب رہتے ہیں، اس وقت تک، ہم صدق و کذب کے متعلق کوئی سوال نہیں کرتے۔ ان کو جانے بغیر ہی ہم ان پر یقین کر لیتے ہیں۔۔۔۔۔ (ہماری) حالت ذہن علما ایک غیر محدود اعتبار کی ہوتی ہے۔۔۔۔۔ قدیم فاطمہ جمعی کے راستے میں تھوڑی ہی دیر کے بعد رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک ناگوار تجربہ بنی بصیرت پیدا کرتا ہے۔۔۔۔۔ ایک کھلے ہوئے راستے کا عدم شعور جلد ہی ہی شعور سے بدل جاتا ہے۔ اب حقیقی معنوں میں کہا جاتا ہے کہ ہم اس چیز پر اعتقاد کرتے ہیں، جو کبھی ثابت نہیں کی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر کھلے ہوئے راستے کو ٹٹولنے والا قدیم اعتبار پہلے آتا ہے، اور اس طرح ہم کو اپنی ہم میں کامیابی ہو، یا ناکامی، ہم کچھ علم حاصل کر لیتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہم کبھی حجت نہ کرتے، اور کبھی کوشش نہ کرتے، تو ہم کبھی نہ سیکھتے۔

باب پانزوم

ذات کا احضار شعور ذات، اور نفسی وجود

فردی تجربے کو نفسیات کے دائرہ عمل کی تعریف ان کرہم نے اپنے مطالعے کو خود اپنے تجربے سے شروع کیا تھا، کیونکہ دوسرے کا تجربہ صرف اسی کے ذریعہ قابل فہم ہو سکتا ہے۔ اس تجربہ کی تحلیل سے سب سے پہلا اور سب سے اساسی واقعہ ہم کو یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک ایسے موضوع یا ایسی ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا وہ تجربہ ہے۔ اس واقعہ کے علم کو ہم شعور ذات کہتے ہیں، اور اس سے وہ شعور مراد نہیں لیتے، جو ہم ہر ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں ہماری مراد اس شعور کے شعور سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا شعور ہے جس کو صرف چند تجربے کرنے والے حاصل کر سکتے ہیں اور جس کو ہم نے تدریج حاصل کیا ہے۔ یہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب جاننے محسوس کرنے اور کام کرنے کے علاوہ ہم یہ جان لیں کہ ہم جانتے ہیں یہ بھی جان لیں کہ ہم محسوس کرتے ہیں یہ بھی جان لیں کہ ہم کام کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم یہ کہنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ میں اپنے آپ کو جانتا ہوں ذات معلوم کو ہم تجربی اینو کہتے ہیں یا ”مجھ“ اور اس کو ذات عالم یا میں جس کو گانڈی خالص اینو کہتا تھا۔ سے متمیز کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو یہ گانڈی تحقیق کرنی ہے، جس کے راستے ایک دوسرے سے پوست ہیں۔ اول تجربے کی ترقی میں احضار ذات کا مشمول اور اس احضار کی تدریجی میل۔ دوم۔ ذات کی طرف اور احضارات کا وہ انتاب جو شعور ذات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے سوم۔ وجودی قضیہ میں ہونے کے معنی اور جواز جو گزشتہ تحقیقات کی روشنی میں واضح ہوتے ہیں۔

تجربی ذات اور خالص ذات

۱۔ تجربی ایو کی انتہائی سیدگی کا اندازہ کرنے کے لئے ان باتوں و اقوال کو یاد کرنا بہتر ہو گا: جن کو ہم تقریباً ہر وقت سنتے رہتے ہیں، اور جو نفسیاتی نقطہ نظر سے بظاہر بالکل غیر اہم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً اگرچہ میرا وزن دو من کا ہے، لیکن میں پتے کی طرح ہلکا معلوم ہوتا ہوں، اگرچہ میری ٹانگیں لڑائی میں کٹ گئیں، لیکن اب بھی میں موٹر کی بدولت بیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے حرکت کر سکتا ہوں، میں دن اور رات برابر پانچ سو اور آدمیوں کے ساتھ کام کرتا رہتا ہوں، میں بھوکا ہوں، میں انسردہ خاطر ہوں، میں ایک ساہی ایک لنگڑا لولا، ایک پیشتر، وغیرہ ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ سب تو صحیح ہے، لیکن آخر یہ ”میں“ کیا ہے؟ جواب دیا جائیگا، کہ میں زید ہوں، جو فلاں کا بیٹا ہے، فلاں جگہ اور فلاں وقت پیدا ہوا، اور جس کے متعلق یہ تمام باتیں کہی گئی ہیں، لیکن ان تمام باتوں میں ہم نے صرف ”ذات کے متعلق چند باتوں“ اور کم و بیش متغیر عوامل حال کے مختلف منطوق کو معلوم کیا ہے جس کا مریخ و مرکز یہ ذات ہے۔ پھر ہم اس ذات کو ہر جگہ ایک ہی سمجھتے رہے ہیں، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ یہ علو جنس حال تین حیثیتوں سے والے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ملکیت، ایک سلسلہ وار ترتیب اور ان یگانہ اور فوری تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کو ہم حیثیت اور طلب کہتے ہیں۔ ملکیت یہاں بہت وسیع الاطلاق ہے۔ کوئی چہار دھم کہا کرتا تھا، کہ ”یہ سب میرا ہے“ لیکن بقول لپس، اس کی رعایا میں سے حقیر ترین شخص بھی یہی کہ سکتا تھا۔ ہم اپنے آپ سے کہ سکتے ہیں، کہ ”یہ میرا پنا ہے“ اور میرا وطن ہے۔ بلکہ ہم تو تمام عالم خارجی کو اپنا کہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ ہم کو دیا گیا اور ہم اس کو ابھی یا برسی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہر وہ چیز جو مجھ پر اثر کر سکتی ہے، اور جس پر میں اثر کر سکتا ہوں، وہ کسی نہ کسی منوں میں میری ہے۔ اسی لحاظ سے میں دنیا، ملک، حقوق و فرائض، جسم، اور روح کو اپنا کہتا ہوں۔ اگر سوال

کیا جائے کیس کے ہیں، تو یہ جواب بالکل مہل نہ ہوگا، کہ یہ میرے اپنے ہیں کیونکہ یہ عجیب و غریب تصور بھی اس ملکیت پر دلالت کرتا ہے، جو مجھ پر اثر کرتی ہے، اور جس پر میں اثر کرتا ہوں لیکن خالص الیغو، یا حقیقی ذات، بلحاظ زمان، اس سلسلہ کے ختم پر ہے، نہ کہ شروع پر، کیونکہ جب تجربہ ترقی کرتا ہے، تو یہ سلسلہ گویا اندر اور باہر دونوں طرف وسعت پذیر ہوتا ہے، پس نظام ہر شدید الیغوئیت کا سرخ ذات کی غایات، یا اس کے اغراض میں ملتا ہے، جن کی کوئی حد نہیں ہوتی، یا پھر ان وسائل و ذرائع میں جو ان اغراض و غایات کے آلات بنتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ملکیت کی انتہائی توجہ حسیت اور ارادہ سے ہوتی ہے۔ جس چیز سے میں لطف اندوز ہوتا ہوں، وہ میری ہے، اور جس چیز کو میں چاہتا ہوں، اپنا بنا لیتا ہوں، بشرطیکہ اس کے ذرائع پر مجھے قدرت حاصل ہے۔

ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ذات کا تصور ہمارے باقی ماند عقلی ساز و سامان کی بنا ہے، اور زیادہ تر اسی تصور کے مطابق یہ ساز و سامان اپنی صورت بدلتا ہے۔ عین اسی وجہ سے اس کی تحلیل، اور اس کے ارتقا کی شرائط کی تعیین، دشوار ہے۔

۱۷۰ پٹرے قابلیت احضار کے لئے صرف تھمن اور جذب، قوم میں ضروری ہیں، اور ان ہی میں ان کا ایک خاص فلسفہ ہوتا ہے، یا کم از کم ایک خاص نیت ہوتی ہے (دیکھو جیمس، پرنسپلز، جلد اول ص ۱۹۱؛ اید لوٹن سے، Microcosmos جلد اول ص ۵۹۲-۵۹۵) طبی حالت میں نہ ناف ہوتے ہیں، یہ حقوق و فرائض (معتف) علم مفکرین کی ایک بڑی اگرچہ روز بروز کم ہونے والی جماعت اس قسم کی تجویز کو قبول کرنے میں پس پیش کر گئی۔ اس جماعت کا ایک رکن کہتا ہے: "تمام دیگر بسیط اور بلا واسطہ حضرات کی طرح یہ شخصیت بھی ناقابل تعریف ہے۔۔۔ اور زیادہ بسیط عناصر میں اس کا تجزیہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ ایک اصلی وجدان کی وضاحت میں ہمارے سامنے آتی ہے" (میدل) یہ اقرض نئیات، اور ملیات کے اس غلط بحث سے پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل کئی مرتبہ دیکھ چکے ہیں (مثلاً مکان، یا وحدت کی صورت میں) واقعہ یہ ہے کہ ایک تصور منطقی حیثیت سے اتنا بسیط اور بلا واسطہ، ہو سکتا ہے، کہ کسی اور تصور سے بالمش لازم نہ آتا ہو، اور اس لئے ناقابل حریف ہو لیکن یہی تصور نئیاتی نقطہ نظر سے ایک طویل عمل ارتقا کا نتیجہ ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ لازمی طور پر ہوگا۔ ایک نقطہ جس قدر مجموعی، یعنی ملیاتی ساخت کے لحاظ سے جس قدر اساسی ہوگا، اسی قدر زیادہ تفکر اس کو حاصل کرنے کے لئے درکار ہوگا۔ تجربہ کے نہائی اجزاء کے "خیالات" کو حاصل کرنے کے لئے اس تجربہ کے بہت پیچیدہ اجتماعات کی ضرورت

اور مکمل تحلیل و تعین تو ناممکن ہے۔ اس کوشش میں ہم کو احضار ذات اور دیگر احضار کے اس کی طرف اس انتساب میں احتیاط فرق کرنا چاہئے، جس کو اکثر اوقات خصوصیت کے ساتھ شعور ذات، ”خس باطنی“ یا داخلی اور اک کہتے ہیں۔ ہر احضار جس میں احضار ذات بھی شامل ہے اسے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ ”یہ میرا احضار ہے“ یہ میرا معروض ہے میں وہ موضوع ہوں جو اس کی طرف متوجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احضار ذات منجملہ دیگر احضارات کے ہے اور ان کی طرح یہ بھی اصلی سلسلے کے تفرق کا نتیجہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ قبل اس کے کہ دیگر احضارات اس سے متعلق کئے جاسکیں اس میں کافی ترقی ہو جانی چاہئے۔ دوسری طرف صرف ان ہی تعلقات میں اور ان ہی کی بدولت ذات کا صحیح تصور قائم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ہم شروع تو اس ذات سے کرتے ہیں جو ”دُرک“ یا تحلیل معروض ہے، اور ختم اس معروض کے تصور پر کرتے ہیں، بحیثیت اس کے یہ موضوع، یا ”میں خود“ ہے، جو اپنے آپ کو جانتی ہے۔ ظام دیگر احضارات کے برخلاف ذات میں (۱) بے نظیر دشپی ہے اور (۲) ایک خاص بالذاتیت ہے۔ اس کے علاوہ یہ (۳) ایک فرو ہے جو (۴) باقی رہتا ہے (۵) فاعل ہے اور (۶) اپنے آپ کو جانتا ہے۔ تجربی ذات کے متنوع اور مختلف مشمول کے اس عام بیان کے بعد اب ہم اس کو اور زیادہ پورے طور پر اور تخلیقی نقطہ نظر سے بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

بقیہ ماثیہ منہ گذشتہ۔ ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر حیالات ماحول ہو جائیں تو پھر ان میں علاوہ ان کی تمام وضاحت موجود ہوتی ہے لیکن صرف اس وجہ سے ان کو اس چیز کے ساتھ خلطامط نہ کرنا چاہئے، جو نفسیاتی نقطہ نظر سے سادہ اور بلا واسطہ احضار ہے۔ ان ہی آخری منوں میں شکلیں شتہ حیوم کی طرح بریکلے اور کانٹ کے سے تصویر یہ نے بھی ذات کے بلا واسطہ احضار سے انکار کیا نفسیاتی حیثیت سے ذات کا تصور نہ کرنا ماحول ہے، نہ کہ جس کا ماحول۔ یہی وجہ ہے کہ بریکلے نے تو اس کو ”دُرک“ (Notion) کہا، اور حیوم نے اس کو فلسفیانہ ماہمہ سمجھا۔ کانٹ (جس کو ”ادعسانی حیئت“ حیوم نے ہوشیار کیا) ان دونوں کے مین بین رہا۔ بریکلے کے لئے یہ ”دُرک“ وجود یا قی (Ontological) تھا اور کانٹ کے لئے یکم از کم منطقی، ”تھایہ ایک Idea of reason کا ماٹ ہوتا ہے جو، اگرچہ مضبوط ترین“ پر مبنی ہے، لیکن قابل ثبوت نہیں (مصف)

کثیراوقع غلط فہمیوں کے منظر ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اب ہم کو براہ راست تجربہ کے موضوع سے نہیں بلکہ اس چیز کے تفرق اور ارتقا سے تعلق ہے جس کو ہم نے اس کا احضار کہا ہے جس کی طرف ہماری ترقی پذیر عقل موڑی ہوئی ہے یعنی یہ کہ ہم کو اس موضوع (میں) سے سروکار نہیں جو ذی شعور ہے بلکہ معروض (مجھ) سے ہے جس کا اس موضوع کو شعور ہوتا ہے۔

احضاری ذات میں قدیم ترین اور آخر وقت تک اہم ترین (حس) کو ہم شاید جڑ یا مادی عنصر بھی کہہ سکتے ہیں (جو وہ ہے جس کو مختلف فلاسفہ نے حیات کی حیثیت یا جبھی شعور کے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ اسی سے مخصوص احساسات کی پیش کی زیادہ تر تئیں ہوتی ہے اور یہ تقریباً غیر محسوس طور پر ہماری "اعلیٰ حیات" میں داخل ہوتا ہے بعض اوقات کسی سنگین مرض میں تمام جسم یا اس کا کوئی حصہ احساسیت عامہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ اسی صورت میں تمام جسم یا وہ حصہ بالکل غیر بلکہ معاند معلوم ہوتا ہے۔ اختلال شخصیت کی بعض صورتوں میں یہ انتہائی جسمی عدم احساسیت اور فقدان قابلیت عقل اور حافظے کو ماؤف نہیں کرتی۔ ایسی صورتوں میں مریض خود اپنے وجود میں شبہ کرتا ہے یا اس سے انکار کر دیتا ہے۔ پروفیسر سیو نے ایسے ہی ایک مریض کا ذکر کیا ہے جو اپنے آپ کو دو برس سے مردہ سمجھ رہا تھا، اور بہت پریشان تھا۔ ان ضخیم لیکن غیر متعین عضوی احساسات میں شروع ہی سے جو براہ راست جسمی نی جالی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ یہ ان عضویاتی وظائف کا لازمہ ہوتے ہیں جو عضویہ من حیث العضویہ کے لئے ضروری ہوتے ہیں بلکہ صرف اس لئے کہ یہ سب سے زیادہ قریبی اور سب سے زیادہ مستقل منافع حسیت ہیں۔ دیگر احساسات کے ساتھ شروع میں جو دھپی ہوتی ہے وہ موضوعی انتساب کے واسطے سے ہوا کرتی ہے اور ان احساسات کی خاطر ہوتی ہے جو بلا واسطہ طور پر دھپ ہیں لیکن کبھی بھی ذات کے ساتھ اتنے قریبی اور غیر منفک تعلقات

پیدا نہیں کرتے، جتنی کہ ”حسی تجسیم“ کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ان میں وہ باطنیت بھی نہیں ہوتی۔

اس طرح اب ہم دوسری، یعنی باطنیت کی بحث پر پہنچ جاتے ہیں جس وقت متعین اور اک شروع ہوتا ہے، اسی وقت جسم، بحیثیت ممتد، دیگر اجسام سے تمیز ہو جاتا ہے اور جن عضوی احساسات کا مقام معلوم کیا جاسکتا ہے، ان کو اس کے اندر فرض کیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ دیگر اجسام کے اس پر عمل کرنے سے لذات اور آلام پیدا ہوتے ہیں، حالانکہ ان میں سے ایک کے دوسرے پر عمل کرنے سے یہ پیدا نہیں ہوتے۔ پھر صرف جسم ہی وہ چیز ہوتا ہے، جو ان حیات کے رد عمل کی وجہ سے براہ راست متحرک ہو جاتا ہے۔ اس حرکت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ان چیزوں کے قریب لے آئے، جو ”رغبت“ پیدا کرتی ہیں، اور ان سے دور لے جائے، جو ”کراہیت“ کا باعث ہوتی ہیں۔ اس طرح یہ نہ صرف ”بھرے ہوئے“ مکان کا نمونہ، اور وہ مرکز بن جاتا ہے جس سے تمام مقامات کا اندازہ لگتا ہے، بلکہ یہ ہم کو اور اوروں کو فی الواقع تسخیر اور ذمی حیات ذات کا وہ غیر مشتبہ اور ہر دم موجود رہنے والا ”مثنیٰ“ بھیہا کرتا ہے، جس کے لئے باقی کی تمام اشیاء خارجی، کم و بیش بیحد، اور ان میں سے بعض بالکل غائب ہوتی ہیں۔ لہذا جسم میں پہلے پہل ہم ایک خاص مقدار کی فردیت، استقلال، اور باطنیت پاتے ہیں، جو ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم اس کو (۱)، خسی حس اور اشتہائی ذات کہہ سکتے ہیں۔

لیکن تشل کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جسمانی ذات میں وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو ذات کا، داخلی منطقہ کہہ سکتے ہیں، جس میں اور بھی زیادہ وحدیت اور استقلال ہوتے ہیں۔ اس سطح پر ہم کو نہ صرف اس جسمانی ذات کا وجدان ہوتا ہے، جو اب یہاں کارکن، یا کار پذیر ہے۔ یہاں ان باتوں اور کاموں کی یادداشتیں بھی ہوتی ہیں، جو اس نے زمانہ گزشتہ میں مختلف اوقات میں کئے تھے، اور ان باتوں کی امیدیں بھی

ہوتی ہیں جو یہ زمانہ آئندہ میں کرے گی۔ اس وقت تک خارجی ارتسامات مذرت
 کھو چکے ہیں، اور کم و کثرت ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف سلسلہ تصورات، بلحاظ
 تعداد، وضاحت اور تحریک بہت زیادہ ہو کر توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور اکثر
 تو محسوسات کو بالکل خارج کر دیتا ہے۔ اس تمام تذکرہ یا مجموعیت کا مرکز وہ چیز ہوتا
 ہے جس کو ہم ذات کی جنسی مثال کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس پر کوئی زمانی یا مکانی
 نشان نہیں ہوتا۔ اور جو چیز کہ یاد کی جاتی ہے یا جو چیز کہ تخیل میں ڈالی جاتی ہے
 اس کی تمام وجہی اس بات کا نتیجہ ہوتی ہے کہ یہ اس مکمل کل کا ایک جزو، یا
 پہلو ہے۔ اس طرح موجودہ ادراک اور جسمانی اشتہات سے قطع نظر کر لینے کے
 بعد بھی ہو سکتا ہے کہ نئی خواہشات میں حرکت ہو، اور پرانے جذبات از سر نو
 پیدا ہوں، در انحالیکہ ہر وہ جو موجود ہے بالکل غیر وحشیہ اور بے اثر ہو۔۔۔ لیکن
 خواہشات اور جذبات اگر وہم سے بھی پیدا ہوں تب بھی ان کے ساتھ ہمیشہ
 واقعی عضوئی اضطرابات ہوتے ہیں، اور یہ کسی قسم کے بھی ہوں ذات کی جنسی
 مثال ان کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس باطنی ذات جس کو طبیعی
 انسان حجاب عاجز (جو ان جذبی ہیجانات کا صدر منقرع ہے) میں کہیں سمجھتا
 ہے، اور اس کے علاوہ تمام مرنی و لموس جسم کا تقابل پیدا ہوتا ہے۔ اس
 باطنی ذات کو ہم (۲) تخیل اور خواہش کرنے والی حیات کہہ سکتے ہیں۔
 بعض لوگ ہمیشہ ”نفسی ضعف“ کی حالت میں رہتے ہیں جو بے غرض و بے پروا
 کا لانا اور میکا بھی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ تخیل اور غافلے
 کے نتائج ان میں بہت ضعیف ہو جاتے ہیں۔ اس حالت کے لئے ڈوگس
 ”عدم شخصیت“ کا نام تجویز کرتا ہے، اور اس کو اس حالت سے مختلف سمجھتا ہے،
 جس میں شخصی ترکیب بالکلیہ معقود ہوتی ہے۔ اس میں ”باطنی ذات“ بالکل اجنبی
 جاتی ہے جس طرح کہ مذکورہ بالا صورت میں جسم اجنبی سمجھا گیا تھا، ”باطنی ذات“
 اس میں بنا ہے وحشی قوم کے اس مام خیال کی کہ روح یکا

Midriff

Dugas

Psychasthenia

آئی ہے ہمارے اندر ہوتا ہے (ضعف)

”Impersonalization“

کی اس ظاہری صفت کا ثنی اس عجیب و غریب حالت میں بتا ہے: جس کو حالت وجد کہتے ہیں۔ سینٹ کیتھرین کا قول ہے کہ میں ایسی حالت میں ”جہانی آنکھ سے کچھ نہیں دیکھتی اور جہانی کان سے کچھ نہیں سنتی“۔ اور یہ کہ ”حالت بخودی میں جسم بالکل بے قوت ہوتا ہے“۔

ذات کا یہ ”باطنی جسم“ یا لباس اعلیٰ حواس کے لئے ناقابل وصول ہے اور اس کا مقام بھی غیر واضح طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس کا تشلی استحضار بھی نہیں ہو سکتا لیکن جب یہ موجود ہوتا ہے تو وہ عضوی احساسات جن سے یہ مرکب ہوتا ہے، دیگر تصورات و خیالات پر نہایت قوی اور اکثر ناقابل ضبط اثر کرتے ہیں۔ ان میں ہر ایک کا اپنا مناسب سلسلہ ہوتا ہے اور اس طرح جب وقتاً فوقتاً ہمارے جذبات متغیر ہوتے رہتے ہیں ان میں سے ہر ایک ان خصائص میں شدت پیدا کرتا ہے جن سے اس نے فعل میں تصور کا ڈھیلہ ڈھالا تصور پیدا کیا تھا، اور اسی حد تک دوسرے خیالات و تصورات کو دبا دیتا ہے۔ طبعاً تو یہ ایک طرح کا تعادل ہے جس کی طرف وہ عود کرتے ہیں اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ یہی تعادل نام نہاد مزاج، یا خصلت کی تعیین کرتا ہے۔ اس طرح ذات کے احضار میں کافی یکجہانی اور سلسل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن صحت عقل کی حدود کے اندر بھی مزاج کے اچانک تغیرات ممکن ہوتے ہیں مثلاً، میٹر یا کے مریضوں میں، یا یسائی مزاج والے اشخاص میں یا ادنی حیوانات میں اس وقت جب والدینی جبلت کا زور ہو، ان حدود سے باہر کھل مفاہرت پیدا ہو سکتی ہے۔ بظاہر یہ سنگین شومی اختلالات یا غوٹ نظام عصبی کے حصوں کے تغیر تغذیہ کو متلزم ہوتا ہے۔ اب ایک نئی ذات پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے جو نہ صرف یہ کہ پرانی ذات سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور پرانی ذات کے ابتدائی علم و عمل کے سوا پرانی ذات کی ہر چیز سے محروم ہوتی ہے بلکہ لمجا طذاق و میلان پرانی ذات کی ضد بھی ہوتی ہے چنانچہ ہو سکتا ہے کہ پرانی ذات باحیا ہو اور نئی بے حیا، پرانی شجاع و ہبساور اور نئی بزدل اور ڈرپوش وغیرہ۔ پھر جس طرح صحیح انقل، لیکن غیر مستقل سیرت والے اشخاص میں ایک حالت جذبی دوسری حالت جذبی کے بعد پیدا ہو سکتی ہے اسی طرح

محبت عقل کی حدود سے گزرنے کے بعد نام نہاد "کثیر شخصیتوں" میں سے باری باری ایک ایک ظاہر ہو سکتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے لئے نہ صرف اجنبی بلکہ غیر معلوم ہو مختلف جذبی حالتوں کے ساتھ جو سلاسل تصورات ہوتے ہیں، وہ تو صرف ایک حد تک ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں اور وہ بھی نہ اس قدر کہ شخصی عنیت کے احساس کو بالکلہ منتہی کر دیں، لیکن شخصیت کثیرہ کی مثالوں میں یہ اشتقاق و امتزاع مکمل ہوتا ہے۔ ان شخصیتوں میں سے ہر ایک کو ایک "عقلی نظام" یا "کائنات بحث" ہے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے، جو دیگر عقلی نظامات یا "کائنات بحث" سے علیحدہ ہے۔ وہ شخص اس خاص وقت میں اسی شخصیت کے اندر محدود ہوتا ہے۔ لیکن تاہم یہ سب ایک ہی موضوع کے اس بڑھتی اور پھلتی ہیں اور ابتدائی حضرات یا دواشتوں اور تصورات کی ایک ہی بنا، پر مبنی ہوتی ہیں۔

احساس اور تشل کی ادنیٰ سطح پر حضرات کی نفسیاتی نشو و نما اور ساخت کی سب سے زیادہ اذعان بخش مثالیں ان ہی مغل اذہان کی قابلِ رحم حالت میں ملتی ہیں۔

لیکن تنقل کی اعلیٰ سطح پر بھی ان کی مثالوں کی کمی نہیں۔ اب ہم اسی کی طرح توجہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اکثر دیکھ چکے ہیں، اور آگ اور نفل اور تشل اور تنقل کے درمیان کوئی نعتین اور واضح حد فاصل نہیں۔ اس طرح جہانی، یا عضوی، اضطرابات تشلی اعمال پر اثر کرتے ہیں اور تشلی اعمال تنقلی اعمال پر۔ اس اعلیٰ سطح کو پیش نظر رکھ کر ان غیر طبی صورتوں کو اکثر "انترقات شخصیت" کہا جاتا ہے، لیکن چونکہ تاثری اور جذبی اختلاوات سے پیدا ہونے والے تشلی اختلاوات ان کی علت قریبہ ہوتے ہیں، لہذا تجربی ذات کی پتھوین کی تحقیق سے قبل ان پر غور کرنا مفید معلوم ہوا۔ عقلی سطح پر پوچھنے کے بعد ہم اس تصور سے دوچار ہوتے ہیں جو غیر عقلی شخص کم و بیش وضاحت کے ساتھ بحیثیت ایک شخص، الف یا ب، کے قائم کرتا ہے جس کی ایک خاص سیرت ہے، خاص مذاق اور اعتقادات ہیں، خاص سوانح عمری

اور خاص غایت حیات ہے۔ دیگر تصورات کی طرح، اس تصور کی تشکیل کا بڑا آدھی زبان اور بالخصوص وہ اجتماعی تعال ہے جس میں زبان مدد کرتی ہے۔ اس وقت تک تو احضار ذات نے غیر ذات کے احضار کی تشکیل کی ہے، یعنی یہ کہ خارجی اشیاء کی تعبیر و تاویل کم و بیش اخراج ہوئی ہے لیکن اب یہ ترتیب کم و بیش منکوس ہو جاتی ہے۔ کچھ مشاہدہ کرنے، سمجھنے اور تقلید کرنے سے اپنی داخلی ذات کا مکمل تر عالم حاصل کر لیتا ہے اور اس میں وہ چیزیں اس کی مدد کرتی ہیں، جو وہ خارجی اشخاص میں ملکی مرتبہ معلوم کرتا ہے۔ آدم سمجھنے نے نہایت خوبی کے ساتھ ضمیر پر بحیثیت اجتماعی نتیجے کے بحث کی ہے۔ دیگر اشخاص کی سیرتوں اور اعمال کا مشاہدہ کر کے ہم خود اپنی سیرت اور اعمال کا معائنہ کرنا شروع کرتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو خود اپنے کردار کا تماشا بنیے ہیں اور معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس لحاظ سے یہ ہم پر کیا اثر کرے گا۔ صرف یہی وہ آئینہ ہے جس میں ہم دوسروں کی آنکھوں سے خود اپنے کردار کی مناسبت کو دیکھ سکتے ہیں۔ "ضمیر شعور کا ایک اعلیٰ پہلو ہے اور کسی زمانے میں اس اصطلاح سے اسی پہلو کو ظاہر کیا جاتا تھا۔ فرانسیسی زبان میں اب بھی اس پہلو کے لئے یہی لفظ (Conscience) مستعمل ہے۔ اس حد تک تو صرف "ہمیں" (Us) سے مدد مجھ کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ مشترک غایات کے لئے اجتماعی فعل سوامائی کا ہم نوعیت ہے اور اپنے خاندان یا قبیلے کے نفع کے لئے مجلس مشورت قائم کرنے سے ہر ایک شخص خود اپنے نفع کے لئے

۱۔ شخصیت جس انگریزی لفظ (Personality) کا ترجمہ Persona ہے جس کے سنی نقل چہرہ (Mask) کے ہیں۔ ایک شخص خود اپنے تعلق سے تو اس "نقلی چہرے" کو استعمال نہیں کرتا، لیکن اور لوگوں کے اس سے تعلقات، یا اور لوگوں سے اس کے تعلقات کو ظاہر کرنے کے لئے یہ بہترین لفظ ہے۔ اس طرح یہ تمام دنیا ایک سٹیج بن جاتی ہے۔ اپنے باپ سے اس کا سلوک ایک ہوتا ہے اور بیٹے سے دوسرا۔ وہ اپنے ماتحتوں پر حکومت کرتا ہے اور اپنے افسروں کے سامنے بادب کھڑا ہوتا ہے۔ اپنے بھولیوں میں آزار دہی اور خوش مزاج ہوتا ہے اور اپنے شاگردوں میں ڈر دہنا اور خوف ناک مختصر یہ کہ اس کا پارٹ احوال کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے (مصنف)

انہی آپ سے شور کرنا سیکھ جاتا ہے۔ مشترک عام خوشی و ہوسودھی کے خیال کے ساتھ ساتھ ذاتی سرشت کا خیال پیدا ہوتا ہے بحیثیت اس کے کہ یہ ہنگامی تشفی سے تئیں رہے۔ اور لوگوں کا خیال رکھنے کے ہیجاات معقول جب ذات سے بوجہ ہوتے ہیں۔ اب اس طرح جو تفکرات روح تا ملات پیدا ہوتے ہیں ان میں فعلیت اعلیٰ ترین صورتوں تک پہنچتی ہے ہماری مراد فکر کی صورتوں اور ارادے کی صورتوں سے ہے۔

مقدم الذکر میں ہم خیالات و تصورات کی اس ست ریزی پر پہنچتے ہیں جو مادہ متشکل یا حافظہ کی انفعالی حالت کے مقابلے میں صریحہ فعلی ہوتی ہے۔ اس طرح ”فکر کرنے والے“ اور اس کے فکر کے معروضات کا تقابل رونما ہوتا ہے۔ ان معروضات میں ذات کی وہ شخصیت مثال بھی شامل ہوتی ہے جس میں سے ذات بحیثیت ایک شخص سے اس تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔ موخر الذکر میں اسی طرح کا، بلکہ اس سے بھی زیادہ شدید تقابل اس چیز کے عمل کا لازمہ ہوتا ہے جس کے لیے ”ضبط انفس“ کی گمراہ کن اصطلاح وضع کی گئی ہے ”ضبط نفس“ سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ یہ شخصی ذات ان اشتہات اور خواہشات یا بقول ملکہ مختلف فطری تاثرات کو قابو میں کرے جو اس کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے، بعینہ جس طرح کہ خارجی اشیا ان میں مانع آتی تھیں۔ مختصر یہ کہ (۲) فکر کرنے والی اور ارادہ کرنے والی ذات کے مقابلے میں محض اور خواہش کی یہ داخلی ذات بھی خارجی بن جاتی ہیں۔ اب یہ اصلی معنوں میں ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات کی محض ملکیت، یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مخلوق بن جاتی ہے۔

یہ استدلال کرنے والی اور اپنا انتظام کرنے والی ذات کسی طرح سے بھی مقامی فرض نہیں کی جاتی۔ خیالات پر فکر کرنے اور توجہ جانے کی کوشش تو بلاشبہ دماغ کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن یہ انتساب بالکل ایسا ہی ہے جیسے دیگر کوششوں کو آلات حس یا دیگر اعضاء کی طرف منسوب کیا جائے پھر جب کبھی ہم فکر کرتے یا ارادہ کرتے ہیں، تو حسیت بھی پیدا ہوتی ہے اور حسیت اور ارادہ ہمیشہ کسی جذبی حد سے بازگشت یا جہانی تاثر کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ان کو بھی ہم حسیت کے اثرات

۱۔ (Extra-regarding Impulses)۔ جنتھم کی اصطلاح ہے جس کو ہم بطور مخصوص خارجی اشیا کی طرف مخصوص محبت کے لئے استعمال کر رہے ہیں (مصنف) Sell control

اور اس کے خارجی مظاہر سمجھنے لگتے ہیں۔ اب اگر ہم ذات کے اس جدید ترین پہلو کو ”باطن ترین ذات“ کہیں، تو یہ گویا ایک استعارہ ہو گا۔ تمام مثلی مشین اور وہ خواہشات جن کی طرف یہ تودہ ہوتی ہے، وہ موضوعات نہیں سمجھے جاتے جو ذات کے سامنے حاضر اور اس طرح اس سے متمیز ہیں، بلکہ یہ بذات خود متداشیا فرض کئے جاتے ہیں۔ فکر کرنے اور ارادہ کرنے میں بحیثیت فکر اور ارادہ کرنے کے حقیقی معنوں میں مکانی اضافات شامل نہیں ہوتے، اگرچہ موضوعات اب بھی ان مدلول ہوتے ہیں۔

اس طرح آخر کار ہم کو وہ پس منظر نظر آنے لگتی ہے جو کم از کم ہمارے لئے نہائی ہے۔ ہماری مراد احضار کے اس تعلق میں موضوع و معروض کی ثنویت سے ہے جس کو تمام دیگر مکانی، زمانی، یا کسی اور قسم کے اضافات فرض کرتے ہیں۔ یہ ثنویت علم کی ترتیب میں تو آخری ہوتی ہے، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اس کو ہم کو تمام واقعی تجربات کی لادہ شریط فرض کرنا پڑتا ہے، یہ تجربات کتنے سادہ و بیسٹا کیوں نہ ہوں۔ اس لحاظ سے یہ ثنویت وجود کی ترتیب میں پہلی ہوتی ہے بلکہ تجربہ کے اسی موضوع کو ہم (۴) خالص الیغویا ذات کہتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس میں اور مذکورہ بالا فکر کرنے والی ذات میں کیسا تعلق ہوتا ہے؟ ان کا تعلق دو منطقوں میں ہوتا ہے جن کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایک منطقہ تو انسان کو سوسائٹی سے زیادہ قریب کرتا ہے اور دوسرا ذات سے۔ سوسائٹی کے رکن کی حیثیت سے ہر ایک شخص زندگی کے اس ڈرامے میں بہت سے پارٹ کرتا ہے، یعنی یہ کہ اس کی بہت سی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ اس طرح وہ اپنے آپ کو وہ ایک تصور کرنے لگتا ہے، جو ان سب کا پارٹ کرتا ہے۔ دوسرے اشخاص کی گفتگو سے اجتماعی ڈراما پورا ہوتا ہے اور اسی سے وہ اپنے آپ کو بحیثیت ایک شخص کے معلوم کرتا ہے۔ لیکن اپنا پارٹ کرنے سے قبل ہر شخص کو اکثر فکر کا ارادہ کرنا پڑتا ہے، تجویزیں قائم کرنی پڑتی ہیں، اور جو نیا

بارٹ کہ وہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، اس کو تصنیف کرنا پڑتا ہے، اور اس کی
 تشق کرنی پڑتی ہے۔ اس فکر کرنے، ایجاد کرنے اور فیصلہ کرنے میں وہ اپنی باطنی
 ترین ذات کو بحیثیت اس کے متحقق کر لیتا ہے کہ یہ اس وقت اس کے طرز و طور
 میں ایک متین ترقی کو صورت دے رہی ہے۔ اس کی تمام عسمریں اس قسم کے
 لمحے اکثر آتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی وہ محض ایک ٹکڑی نہیں ہوتا۔ یہاں اشیاء ہی
 موجود نہیں ہوتی، اور وہ ایکٹ نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے وہ خود مختار ہوتا ہے،
 پیدا کرتا ہے اور حکم نافذ کرتا ہے۔ اس کی اجتماعی ذاتوں، اور بقول بعض، اس کی
 اس تردد مانی ذات میں اطلاق یہ ہے کہ یہ ان سب کے لئے مرکزی ہے پیمینہ یہی
 تعلق اس ذات کے عینی لمحوں اور خالص اینگو میں ہوا کرتا ہے، یعنی یہ خالص اینگو
 بھی ان لمحوں کا مرکز ہوتا ہے۔ یہی ہمارے باطنی ترین افکار کا مفکر، اور یہی ہمارے
 اغفال کا فاعل ہوتا ہے۔ اب یہ ذات کا احضار نہیں، بلکہ وہ ذات ہے جو اس
 احضار اور دیگر احضارات کی مالک ہے لیکن کیا یہ معلوم ہے؟ یہ سوال ہم کو
 اپنی دوسری تحقیق کی طرف لے جاتا ہے۔ اس تحقیق سے اس امر نتیجہ طلب
 کی توضیح ہوگی۔

داخلی اور اک یا شعور ذات

(۲) اگر ہم ”خارجی اور اک“ کو $Sp O$ کی علامت سے ظاہر کریں تو
 یہ مان لیں کہ وہ ذات یا موضوع جس کا ہم کو شعور ہوتا ہے، یعنی تجرئی اینگو یا
 ”مجھ“ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، ایک متغیہ احضار ہے اور اگر ہم
 اپنے اس عقیدے پر قائم رہیں کہ خالص اینگو، یا ”میں“ کی قابلیت حیثیت یا
 قوت توجہ کا بلا واسطہ احضار نہیں ہوتا تو ہم نام نہاد ”داخلی اور اک“
 یا تفکر کو $Ip \left\{ \begin{smallmatrix} M \\ P \\ O \end{smallmatrix} \right\}$ کی علامت سے ظاہر کریں گے۔ اب یہاں ہم کو I اور M
 اور P اور P کا تعلق دریافت کرنا ہے۔ MpO کی علامت بہت سے

متنوع یعنی تجربات پر دلالت کرتی ہے۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ ملتف (M) پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ براہتہ O کے لئے بھی صحیح ہے، کیونکہ یہ (O) کے مختلف تفرقات کو مستحضر کرتا ہے۔ p میں اختلاف کی توضیح کے لئے مندرجہ ذیل سناکیں کافی ہیں :- مجھ کو بجلی کے دیکھنے، گرج کے سننے، صبح کی خبروں کے یاد رکھنے، اپنے دوست کی صورت تخیل میں (دہنے، اور سوینتی سے لطف اندوز دھونے کا شعور ہے۔ پھر اگر ہم حسیت کو بھی ”اعمال“ میں شریک کریں، تو ہم لاک کے ہنر بان ہو کر کہہ سکتے ہیں، کہ p

یہاں علامت ہے ”ہمارے اندر خود ہمارے ذہن کے اعمال کی جب یہ ان تصورات میں مصروف ہو جو اس میں موجود ہیں۔ جب روح فکر کرنا اور غور کرنا شروع کرتی ہے، تو یہ اعمال ہم کے لئے تصورات کا ایک اور مجموعہ مہیا کرتے ہیں، جو خارجی اشیا سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔“

لیکن اکثر خیال ظاہر کیا گیا ہے، کہ شعور، اور فکر، یا نام نہاد ”داخلی دراک“ کا فرق حقیقی فرق نہیں۔ برخلاف اس کے جاننا، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں ”ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں“ لیکن کم از کم نفسیات کے لئے ایک ہی تصویر کے دو رخ ایک ہی نہیں ہوتے۔ نہ صرف یہ کہ کسی چیز کو محسوس کرنا، اور یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، ایک ہی نہیں، بلکہ یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں، کہ ہم محسوس کر رہے ہیں بھی مختلف چیزیں ہیں شاید یہی فرق مغسولی، فکر، اور نفسیاتی مطالعہ باطن میں ہے۔ ان واقعات کو معلوم کرنے، اور ان کو علیحدہ

اسے اس حید پر ایک ہلکے قرائن یہ کیا گیا ہے کہ یہ لالی انتہائی حجت کے امکان پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ کیوں نہ کرے؟ اگر محسوس کرنا بغیر جانے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، یا جاننا بغیر جانے کہ ہم جانتے ہیں ممکن ہوتا، اور اگر یہ نام نہاد حجت تجربہ میں ترقی نہیں، بلکہ اس کے وجود کے مقدم شرائط پر دلالت کرتی، تب تو یہ اعتراض سنگین ہوتا۔ ہم فکر، یا نام نہاد رائی مطالعہ باطن میں اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہنچ سکتے ہیں جس طرح، عباد و شانہ کے باوجود ہم ایک اور حیثیت سے اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہنچ سکتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے میں کون سی خوبی ہے، کہ ایک شعور ایسا ہے جو ہمارے شعور ذات کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ اور مرکب ہے، اور یہ ترقی یافتہ شعور ہمارے شعور ذات سے اتنا ہی آگے ہے، جتنا کہ ہمارا شعور ہمارے شعور سے ہے حقیقت یہ ہے کہ کیا یہ نہیں

علیحدہ رکھنے میں دقت ہوتی ہے وہ براہتہ قدیم و جدید کے لازمی اجتماع کا نتیجہ ہے یعنی یہ کہ ہم جب تک کہ ہم فی الواقع محسوس نہ کر رہے ہوں، اس وقت تک ہم نہیں جان سکتے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ ان دونوں حالتوں کا الگ ہونا ایک طرح تو ان کی بذنام ناموافقت سے ثابت ہوتا ہے اور یہ ناموافقت نتیجہ ہے رویہ میں اس فرق کا، جو ان کے لئے درکار ہوتا ہے۔ جو کام کہ ہم کرنا چاہتے ہیں وہ اس وقت تک اچھی طرح نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کرنے کے دوران میں ہم اپنے آپ کو محسوس نہ کر دیں، بشرطیکہ یہ کام میکانیکی نہ ہو۔ اس باہمی علیحدگی کی مزید توجیہ اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو اکثر نفسیات کو عیناں کرنے کے لئے بیان کیا جاتا ہے یعنی یہ کہ نام نہاد مطالعہ باطن، بلکہ ہر قسم کا تفکر حقیقت میں کم و بیش نگاہ واپس ہوتا ہے۔ غصے یا محویت کی حالت میں ہم ان حالتوں کو معلوم نہیں کرتے۔ ان کا علم ہم کو ان کے ختم ہوجانے کے بعد یا اگر یہ بہت زیادہ دیر تک نہیں تو ان کے دوران میں توجہ کے انقطاع سے ہوتا ہے جب ہمارے توجہ اپنی اصلی غایت سے ہٹ جاتی ہے۔ نگاہ واپس میں زمانی فصل اور اس سے پیدا ہونے والی کم شدت کی وجہ سے بیک وقت زیادہ استحضارات کی طرف توجہ کی جاسکتی ہے نسبت ان استحضارات کے جو بیک وقت معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ ان میں ایک طرح کی "کونے دار جسامت" شامل ہوتی ہے۔ اس طرح جب ہمارا ذہن بحالت فعالیت ہوتا ہے تو ایک مکمل حالت نفسی کے موضوعی اور معروضی اجزاء شعور نے ایک ہی مرکز، بلکہ ایک ہی میدان میں مجتمع نہیں ہو سکتے۔ لیکن نگاہ واپس میں ایک معنوں میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تذکرے کے لئے جرمن زبان کا لفظ Erinnerung "باطنی اور آک" میں رویہ کے تغیر اور نگاہ واپس کی میلان کی کافی شہادت ہے۔ اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ شعور اور شعور ذات کو شعور اور متحد کرنے اور اس طرح تمام تجربہ سے تفکر بدلول کرنے کی کوشش ناکامی پر ختم ہوتی ہے۔ لہذا اب ہم اپنی اصلی تحقیق کی طرف عود کرتے ہیں۔

ہم کو موضوعی اجزاء جن کو ہم نے 'Mp' کی علامت سے ظاہر کیا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہا جاسکتا کہ "ضمیر" تفکری اجتماعی شعور جس شعور ذات کی ترقی یافتہ صورت ہے؟ (دیکھو باب ۱۰) بندہ اور کیا ممکن نہیں کہ ایک شعور اس سے بھی اونچا ہو یعنی "فدا کا شعور"؟ جو گویا نام شعور کی آخری حد (مصنف)

کی بابت دریافت کرنا ہے کہ شعور ذات کی سطح پر آخر وہ کون سی چیز ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ ادراک ایک احساسی بنیاد پر دلالت کرتا ہے، اور چونکہ ہم اس سے قبل 'حس باطنی' کے وجود پر کوئی قہادت نہیں لائے ہیں، اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس چیز کا ہم کو 'ادراک' ہوتا ہے وہ بالضرورت کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے جس کو عضو یہ اور اس کے ماحول سے شعلق ہو۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ M کے لئے اس وقت صحیح ہوتا ہے جب یہ ذی حس اور اشتہائی ذات کا احضار ہو۔ P کے لئے بھی صحیح ہے جو (M) کے اس منطقتہ کو اس کے معروضی تفرق (O) کے ساتھ شعلق کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیوان اور انسان کا بچہ شروع شروع میں عالم خارجی کے ادراک کے وقت اپنے آلات حس سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں، لیکن جب توجہ کو جانے میں دیکھنے، سننے، یا کسی اور طرح اس چیز کو احساسی طور پر تمیز کرنے میں جو ہمارے سامنے ہے، ہم کو اپنی عقلی انضباطات کا شعور ہوتا ہے تو آلات حس بھی ہمارے شعور میں آجاتے ہیں۔ یہ حالت اس وقت بالخصوص ہوتی ہے جب تکان، کسی طبعی نقص یا مہج کی شدت کی وجہ سے فریضہ فعلیت اس وقت کے لئے الگ ہو جائے۔ یہاں یہ الم P کو M یا جسمانی ذات کی طرف منسوب کرنے کا محرک بنتا ہے۔ یاد کرنا، توقع کرنا، تصور کرنا، اور ان کے علاوہ فکر کرنا، اور ارادہ کرنا، وہ اعمال ہیں جن کو ذات کے باطنی منطقتوں سے شعلق ہوتا ہے۔ ان کے ساتھ بھی مخصوص محرک احضارات ہوتے ہیں۔ یہ احضارات کچھ تو مادہ اسطہ ہوتے ہیں اور کچھ انطہاری۔ سننے، دیکھنے، یاد کرنے، تصور کرنے، ایک مشکل مسئلہ کو حل کرنے، شیطانی وسوسوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرنے میں ہم کو مختلف قسموں کے زور کا شعور ہوتا ہے اور یہ ہر صورت میں مختلف مقامات پر محسوس ہوتا ہے۔ یہاں یہ

۱۔ دیکھو باب اول بندہ ۲ (صنف)

۲۔ لیکن اس ادراک کو 'باطنی' نہیں کہا جاسکتا۔ 'باطنی' ادراک کی نہیں بلکہ درک کی صفت ہے، جیسا کہ اس ہم سنی لفظ 'تفکر' ثابت کرتا ہے۔ یہ انوار و حقیقت ایک ترکیبی تصدیق ہے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کو میں خود اپنی طرف منسوب کرتا ہوں، بحیثیت اس کے کہ یہ بلکہ کام پیمیری حالت ہے۔ دیکھو کتاب باب اول بندہ دوم

بندہ ۶ (صنف)

کھینچنے خالصہ عضلی نہیں ہے۔ اس کے مقام کو بھی اس طرح یقین کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ آلات حس کے انضباط کو کیا جاسکتا ہے، اگرچہ اب بھی یہ غیر واضح طور پر سر کے اندر معلوم ہوتی ہے۔ اس کی صورت رہنمائی کے احساس کی ہوتی ہے نہ کہ ایک متعین احساس کی۔ ان بلا واسطہ مظاہر کے جذبی لوازم کی مثال بھوؤں کے سکڑانے میں ملتی ہے، جو بقول چارلس بل، ناقابل توجیہ لیکن ناقابل ضبط، طریقہ سے ذہن کا تصور پیدا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور مثال منہ کا مضبوط بند کرنا ہے جس سے تقبول ڈراؤن، چہرے پر فیصلے، باعزیم کی علامات نمایاں ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہم بھوؤں کو سکڑا کر محسوس نہیں کرتے نہ منہ کو مضبوط بند کر کے غم مقہم کرتے ہیں لیکن مقدم الذرا حالت ہماری اس وقت مدد کرتی ہے جب ہم خاص مشکلات میں ایک چیز کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور موخر الذکر اس وقت جب ہم کوئی بڑی سخت جسمانی محنت کرتے ہیں اس کے باوجود یہ کالہ متلازم عاوات (ڈراؤن) یا شاید ان کو متلازم کارآمد عادات کہنا صحیح تر ہوگا۔ بالکل صاف طور پر علمی اور ادبی اعمال کے تسلسل کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس فعلیت کی اساسی ہویت کو واضح کرتی ہیں جو ہر جگہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس فعلیت سے ہے جس کو ہم نے توجہ کہا ہے لیکن ہم کہ چکے ہیں، کہ

۱۔ دیکھ بآب سوم، بند (مصنف)

۲۔ فیکٹر (Fechner) کا مندرجہ ذیل بیان شاید اس وقت تک بہترین ہے: جب میں کسی چیز کو اپنے ذہن میں بوضاحت ممکنہ لانے کی کوشش کرتا ہوں تو مجھے ایک زندہ احساس ہوتا ہے، یہ بالکل اس زندہ کے مشابہ ہوتا ہے جو کسی چیز کو صحیح طور پر یاد رکھنے میں محسوس ہوتا ہے لیکن یہ بالکل مشابہ احساس ایک بالکل مختلف مقام میں ملتا ہے۔ جو شاید (یا بعدی تشابہات) کہ فی الواقع موجود ہوتی ہیں ان کو باتین معلوم کرنے میں یہ زندہ، طرح آگے کی طرف ہوا کرتا ہے اور کسی اور احساسی رقبہ کی طرف توجہ منتقل میں ایک آلہ جس سے دوسرے کی طرف بہت کافرق پڑتا ہے، لیکن باقی کے سب کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس کے بظلمات حافظہ یا تخیل کے اعمال میں یہ زندہ خارجی آلات حس سے بالکل ہٹ جاتا ہے اور دوسرے کے اس حصہ میں محسوس ہوتا ہے جس میں داغ ہے مثلاً اگر میں کسی جگہ یا چیز کو وضاحت ذہن میں لانے کی کوشش کروں تو یہ مثال توجہ کو آگے کی طرف زور دینے سے نہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کو پیچھے کی طرف ہٹانے سے دفع ہوتی ہے (مصنف) اسے بظرافت یہ ہے کہ فکر اور ارادہ کے اعمال کا پچھاؤ سہ ان کے جذبی لواحق کے، جسمانی ذات کی طرف نہیں بلکہ باطنی ذات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (مصنف)

اس کا احضار نہیں ہوتا۔ اگر یہ صورت ہے، تو پھر ہم کو اس کا علم کیوں کر ہوتا ہے اس کا ذکر کرنے میں کیا ہم ایک مجرد کو مقرون نہیں بنا رہے؟ اور اگر افعلیت ہی غیر معلوم ہے، تو فاعل کے علم کا کیا حال ہے؟ یہ ہمارے تمام مسئلے کی سب سے بڑی دقت ہے لیکن پہلے ہم حیت کے متعلق چند الفاظ کہیں گے۔

جب حیت شدید ہوتی ہے تو اس کی علامات کا مشاہدہ بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیت کی کیفیات کا آغاز بھی دیر میں ہوا، اور اس وقت تک اس میں وضاحت پیدا نہ ہو سکی۔ تاہم حرکات توجہ کے سرخی تغیرات کی طرح حیت کے تدبیرچی زوال سے اثری احوال کے مختلف ”مظاہر“ کو اس وقت معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے جب اس حیت کو پیدا کرنے والی حالت غائب ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ مظاہر بالعموم ادوروں کے لئے باعث محسوس ہوتے ہیں، اور سمجھنے ہی سے ان کا باضیاط مشاہدہ کیا جاتا ہے، اور انہیں سمجھا جاتا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ یہ زبان کی بحیثیت اجتماعی واسطہ ترقی میں مدد ہوتے ہیں، اور اس طرح فرد کو اکمل شعور ذات کے درجہ تک ترقی دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہم اپنے آپ، یا ادوروں میں بالراست مشاہدہ کرتے ہیں وہ ان لذات آفرین اور الم انگیز حالتوں کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جو تجربی ذات یا ”مجھ“ پر اثر کرتی ہیں۔ یہ حالات ہم میں اپنے مطابق جذبی اور طلبی کیفیات پیدا کرتے ہیں، اور اشیائے متعلقہ میں ایک نیا وصف شامل کرتے ہیں، جو ان میں بحیثیت اشیاء کے پہلے موجود نہ تھا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اب یہ خوش کن، یا ناخوش کن، خوشگوار، یا ناخوشگوار، اور اس طرح، اچھی یا بری بن جاتی ہے۔ لہذا حیت کا نام نہاد و باطنی ادراک، فی الواقع نفس حیت کا نہیں ہوتا ہے جو اس کا بلا واسطہ اور قریبی معروض سمجھی جاتی ہے۔ توجہ اور اس کے اعمال کی طرح یہاں بھی معروضی لواحق کو تجربی ذات

۱۔ دیکھو باب دوم، بند ۲، بند ۶ (مصنف)

۲۔ دیکھو باب دوم، بند ۱ (مصنف)

۳۔ ان کو تفصیل باب دوم اور باب یازدہم میں بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

مناسب منطق کی طرف رجوع کرایا جاتا ہے۔ لیکن حسیت (بحیثیت خالصۃً انفعالی حالت) کے ان لواحق میں کوئی چیز اس ”زور“ یا کھچاوا کے ماٹل نہیں ہوتی، جن کا کم و بیش معین مقام ہوتا ہے اور جو موضوعی فعلیت کی حالت میں مشاہدہ میں آتے ہیں۔ یہاں صرف ثانوی، یا اظہاری اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا یہاں پھر وہی سوال عمود کرتا ہے، کہ کیا ”خالص حسیت“ ایک تجربہ سے کچھ زیادہ ہے؟ کیا ہم کو درحقیقت اس کا، یا اس موضوعی فعلیت کا علم ہوتا ہے جس سے اس کو تعلق ہے؟ اگر یہ علم نہیں ہوتا، تو پھر ہم اس خالص ذات کو کس طرح جان سکتے ہیں، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ حسیت رکھتی اور کام بھی کرتی ہے۔

موضوعی، حسیتی

(۲) اس سوال کا جواب دینے کی کوشش میں مناسب یہ ہے، کہ پہلے ہم ان نتائج کو ایک ایسی صورت میں جمع کر لیں، جس سے آئندہ مشکل سنی تو حل ہو۔ لہذا ذات کی مذکورہ بالا خصوصیات کو ذہن میں لانے سے ہم کو یہ معلوم کرنے میں مدد ملے گی، کہ جس طرح تجربہ ادراک کے ادنیٰ درجے سے شعور ذات کے اس اعلیٰ ترین درجہ تک ترقی کرتا جاتا ہے، جس میں ہمارا ضمیر ہماری غایات اور ہمارے افعال کو مستحسن، یا قبیح قرار دیتا ہے اسی طرح یہ خصائص بھی ہر روز زیادہ متعین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ہم پہلے اس چیز سے شروع کریں گے، جس کو ہم نے ”باطنیت“ کہا ہے اور اس کی سطح پر تو یہ جائداد عرصہ اور اس کے ماحول کے تقابل کا گویا جواب ہوتی ہے، بیشلی سطح پر آنے والے واقعات پہلے ہی سے اپنی علامات اور نشانیاں پیدا کرتے ہیں، کیونکہ گزشتہ واقعات اپنے اثرات اپنے پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ یہاں ایک نیا ماحول یعنی اشیاء، اضیاء اور اشیا ممکنہ کی افانوسی دنیا، ذات کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ چنانچہ ذات حقیقی اور موجود دنیا کو خیر باد کہہ کر اسی خیالی دنیا میں

سکونت پذیر ہو جاتی ہے، اور یہاں خواہشات اور مختلف چیزوں کے خواب دیکھا کرتی ہے۔ سب سے آخر میں اجتماعی سطح آتی ہے۔ یہاں ہماری عقل عقل کی پریشان خیالی اور خواہش کی اندھی نیز مزاجی کی روک تھام کر کے ذات کی جنبی مثال کو اس ذات کی تصویر عینیت میں مرکب کر دیتی ہے، جس کو بحیثیت ایک شخص کے خود اپنا شعور ہے، اور جو یہ کہنے کے قابل ہے، کہ ”میں ہوں“ اس کی وجہ یہ ہے، کہ باطنیت میں توقع کے ساتھ ساتھ وحدت میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ پہلے یہ ترقی متدخیم ہے، باطنی شخص کی طرف ہوتی ہے، پھر اس سے اس خود مختار ”میں“ کی طرف، جو فکر کرنا ہے، اور ارادہ کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ترقی ”خارج سے باطن کی طرف“ اور باطن سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے، اسی کے ساتھ فعلیت، جو پہلے اشتہا کا، اور پھر خواہش کا نتیجہ ہوتی تھی، اب آخر کار اپنے آپ کو آزاد خود اعتمادی، اور تعین ذات کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔

ہمیں امید ہے کہ ترقی پذیر شعور ذات کی یہ نمایاں خصوصیات اس شکل کی مناسبت کو واضح کرنے کے لئے کافی ہوں گی، جس کے ذریعہ سے شعور کی صورت کو مدت سے ظاہر کیا جا رہا ہے۔ ہماری مراد اس شکل سے ہے جس کا ہم ایک محیطی رقبہ ہوتا ہے، اور اس محیطی رقبے میں چند خطوط اسے تقاطعاً مرکز کی طرف آتے ہیں، یا اس مرکز سے انفرجاً اس محیطی رقبے کی طرف جاتے ہیں۔ یہ رقبہ گویا ایک مجہوم خطوط کا توفیع ہے، اور دوسرے کی منزل مقصود۔ اس رقبہ کو ہم معروضہ کہتے ہیں، اور مرکز کو موضوع یا ایغو۔ اب ہم کو ”میں ہوں“ کے وجودی کھنسنے کے معنوں اور جواز پر بحث کرنا ہے، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ اس تشلی اختراع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے ایک ایسی ذات کو اپنا نقطہ آغاز بنایا تھا، جو ہم مرکز معروضی یعنی احساسی، تشلی اجتماعی اور روحانی مطلقوں کی صورت میں ظاہر کی جاسکتی ہے۔ ختم ہم اس چیز پر ہوتے ہیں،

جس کو کانٹ خیالی مرکز کہتا ہے۔ عقل کا یہ تصور تجربہ کی ترکیب ساخت کی وجہ سے ذہن میں آتا ہے۔ یہ واقعہ ہر قسم کے ”مشمول“ سے محروم ہی نہیں بلکہ اس کی یہ محرومیت ایک تحدیدی تصور کی حیثیت سے اس کی ماہیت سے بالضرورت لازم آتی ہے۔ اس میں ”نقطے“ کے مشابہ ہے جو مقام تو رکھتا ہے، لیکن اجزایا جسامت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دیگر خالص اینویا، یا ”میں“ کا یہ تصور وہ حد ہے جس کی طرف تجربی اینویا اشارہ کرتا ہے۔ اس حد کا مفہوم کیا ہے؟ تجربی اینویا ”مجھ“ تاثر ایک معروضی اختراع، یا عقلی نظام ہے۔ پھر یہ علی بن نہیں ہے کیونکہ تمام دیگر ترکیبات و نظامات یعنی علم کی تمام صورتیں اس سے متعلق ہیں بحیثیت اس کے کہ یہ میری ہیں اور میرے افعال کا نتیجہ ہیں۔ یہی کانٹ کے اور آگ کی قانونی وحدت کی بنا ہے۔ لیکن پھر بھی اس ”میری“ (O) اور اس ”مجھ“ (M) میں بعدالشرعین ہے اگر یہ دونوں ان اعمال کی وجہ سے ساتھ ساتھ متعین ہونے کی طرف ترقی کرتے ہیں، جن کو ہم نے (P) کی علامت سے ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہم کو (MpO) حاصل ہوا تھا۔ لیکن اگر تمام علم اس عملی کل میں شامل ہے اور اگر موضوعی علم اور معروضی علم کا تفرق بذات خود اس ارتقا کا نتیجہ ہے، جو اس میں دخل ہے، تو پھر اس ”خالص موضوع“ کا کیا مطلب ہو سکتا ہے جس کے سامنے یہ سب حاضر ہوئے ہیں؟ اس سوال کا نفسیاتی جواب بہت آسان ہے، یہ اور بات ہے کہ یہ نظری اور تفکری مناسبت سے بعید ہو۔ اس سطح پر تمام علم تو (MpO) کے ضابطے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن تمام تجربہ اس طرح ظاہر نہیں کیا جاسکتا، یہ ضابطہ تجربے کی نہیں، بلکہ اس علم کی علامت ہے جو تجربے کی ایک خاص سطح پر ممکن ہوتا ہے۔ یہ تجربے کا بحیثیت معلوم، تدریجاً ترقی یافتہ تصور ہے۔ حقیقی تجربے کے استحصار کے لئے اس سے زیادہ کسی اور چیز کی بھی ضرورت

ہوتی ہے۔ ہم کو اس ہستی کو بھی ظاہر کرنا پڑتا ہے، جس کو ہر علم فرض کرتا ہے، اس صورت میں ضابطہ $Sp \left\{ \begin{smallmatrix} M \\ P \\ O \end{smallmatrix} \right\}$ اس تجربہ کی تعبیر کی سطح کو ظاہر کرے گا، جس کی قلیل ترین صورت کو ہم نے $Sp O$ سے ظاہر کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ موخر الذکر اول نہائی اور معمولی ہے، اور مقدم الذکر ثانوی ماقبل آخر اور اتفاقی۔ دوسرے الفاظ میں ہم نے دیکھا ہے کہ سرور O کا احضار تجربہ کے لئے بلا واسطہ اور لادبی ہے۔ اس کے مقابلہ میں (MpO) میں موضوع کا احضار بلا واسطہ، جسمی، اور جہاں ممکن بھی ہو، وہاں بھی تجربے کے لئے غیر لازمی ہے۔

لیکن جواب دیا جائے گا، کہ SpO' باطل MpO' بن جاتا ہے، جب (M) آخری حد تک پہنچ جاتا ہے اور اس کا تمام گزشتہ مشمول کے میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ جب اس کو ہر چیز، یہاں تک کہ خود اپنا، مالک بنا دیا جاتا ہے، تو (S) کچھ نہیں رہتا، شعور ذات کا آغاز جسم اور ماحول کے تقابل سے ہوا، اور یہ تقابل ایسا ہے، جس نے نفسیات، حیاتیات کی طرح، مستحاذ نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہم اس تجربی حصے میں رہتے ہیں، اس وقت تک ہماری تنویر کی دونوں حدود مضبوطی یا احضاری ہوتی ہیں۔ اور اسی وقت تک ان دونوں کے باہمی تعلق کا ذکر بھی معقول ہوتا ہے۔ لیکن تمام مانی اشور (O) کے ساتھ متعلق کر دیا جائے، اور (S) طبیعیات کے مرکز قوت کی طرح، ایک خیالی مرکز بن جائے، تو یہ طرز گفتگو بہت زیادہ مصنوعی ہو جاتا ہے۔ اس طرح بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ ہم صرف ایک معلومہ حد کے تعلق کا ذکر کر رہے ہیں، اور یہ ایک صریح تضاد ہے۔ یہ اعتراض ناقابل ابطال نظر آتا ہے، اور نہایت ہلکی آوازیں اس مشکل کی پیشگوئی کرتا ہے، جس کو ہمیں ابھی حل کرنا ہے۔ بہر حال موجودہ صورت

۱۔ دیکھو باب دوم، بند ۶ (مصنف)

۲۔ بلکہ شاید کہا جائے گا، کہ دونوں جہانی ہوتی ہیں، یا کم از کم جسم پر دالت کرتی ہیں، کیونکہ حقیقت ہم کو غیر مجسمیات یا تجربہ کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ سب صحیح ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں دالت مختلف ہوتی ہے، اگر S جسم رکھتا ہے، لیکن کم بھی جی اس کو جسم نہیں دیکھتے۔ یہ ناقابل تصور ہمیشہ سے حیرت کے لئے مشکل باعث ہے، صرف

صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ”سخن شناس“ دہرا خطا انجام دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم ایک ذرا لمبے مسئلے پر غور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جہاں معمولی اور کلی بیانات ممکن ہے کہ غلط ثابت ہو جائیں۔ سوال یہاں ایک قضیے کی حدود کے تعلق کا نہیں، بلکہ حقیقت میں سہیتوں کے تعال کا ہے جو انجام کار اس قضیے کو پیدا کرتا ہے۔ یہ حقیقت تجربہ ہے۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ یہ وحدت ہے، لیکن یہ ایک ایسی وحدت ہے جو دوئی پر دلالت کرتی ہے، اور یہ ایک ایسی دوئی بھی ہے جو وحدت پر دلالت کرتی ہے۔

○ کے معلوم ہونے کے لئے اس کا موجود ہونا ضروری ہے اسی طرح s کے معلوم ہونے کے لئے بھی اس کا موجود ہونا لازمی ہے۔ پھر ○ بحیثیت معلوم ایک عالم پر دلالت کرتا ہے اور s بحیثیت عالم معلوم پر۔ لہذا تجربہ کے یہ دونوں اجزا حقیقتی ہیں، لیکن ان میں سے صرف ایک ”معلوم“ ہے، بحیثیت اس کے کہ معلوم معروض کو تضمن ہے۔ لیکن تجربہ علم سے وسیع تر ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے شعور کا نام نہایت ہی ناموزوں ہے کیونکہ یہ صرف علم اور وہ بھی بالواسطہ علم کو تعبیر کرتا ہے جس اعتراض کو ہم رفع کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ اسی بہم ترین اصطلاح سے پیدا ہوتا ہے اور اس ابہام کے رفع ہو جانے سے اس اعتراض کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اگر اس اعتراض میں ذرا سی ترمیم کر دی جائے اور سوال کیا جائے کہ ہم کیا حق ہے کہ ایک عقلی تجربہ کو ایک وجوہی قضیہ کا موضوع بنائیں؟ تو پھر یہ ہمارے امتحانی مسئلہ کے بہت قریب آ جاتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، میں کوئی ایسا حق حاصل نہیں، اور اس کو صرف وہی ماہرین نفسیات بھولتے ہیں، جو ایک عینی ذہنی شعور ذات کی جگہ ”مجھ و شعور“ کو استعمال کرتے ہیں۔ ”میں ہوں“ کا ”میں“ جو اس عقلی نفسیات کا واحد متن ہے جس پر کانٹ نے تنقید کی، اور اس کے ساتھ دیکھکارت کے ”میں فکر کرتا ہوں“ لہذا میں ہوں“ کے

”میں فک کر رہا ہوں“ کا ”میں“ بحیثیت ایک کامل شے کہے، ایک تجربہ ہے۔ لیکن وہ خالص موضوع یا ایضاً جس تک ہم عقلی سطح پر تجربہ کی تحلیل میں پہنچتے ہیں کسی تجربے کو ظاہر نہیں کرنا، واقعہ یہ کہ ہم اس سے معروضی تجملہ یعنی غیر ایضاً سے علیحدہ کئے بغیر اس کو متمیز کرنے پر قناعت کریں۔ کسی زبردست مہم میں ایک شخص اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے۔ اور صیغہ کی طرح کہتا ہے کہ ”میں ضرور کہوں گا“ اس وقت اس سے کہنا کہ یہ میں“ جس کا وہ ذکر کر رہا ہے بذات خود ایک تجربہ ہے، کیونکہ اس کا تصور ایک طویل عمل تعقل کی حد تک ہے، اس شخص پر ظلم کرنا ہو گا۔

بہر کیف جواب دیا جاسکتا ہے کہ ایسی صورتوں میں یہ ”میں“ تجربی ایضاً ہوتا ہے جو تاریخ میں کارہائے نمایاں کرتا ہے، نہ وہ مثالی اور مافوقی ایضاً جو نہ سمجھ لیا جاتا ہے اور نہ جو بھلا یا جاسکتا ہے۔ عوام الناس کی تو اس جواب سے تشفی ہو سکتی ہے، لیکن یہ کچھ تو استدلالاً اور کچھ واقعہً غلط ہے۔ ”میں“ اور ”مجھ“ کو ہم معنی بنانا منطقی طور پر ناممکن ہے، کیونکہ اس طرح موضوع و معروض ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ تجربے کے لئے ”میں“ کی بحیثیت ذی حس و فاعل ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ ”مجھ“ کی ”مجھ“ تو صرف چند کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پھر مافوقی اور مافوق کے معنوں میں فرق کو خلط ملط یا نظر انداز کر کے خالص مافوقی یا تجربہ کرنے والے موضوع کے تصور کو عیناً کمرے کی کوشش سے صرف کم ظلم شخص موثر ہو سکتا ہے۔ ہم نہیں کہتے کہ موضوع تجربے سے اور اء ہوتا ہے بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ یہ ہمیشہ تجربہ میں ساری ہوتا ہے۔ یہ لازمی ساریت یعنی یہ واقعہ کہ تجربہ بغیر تجربہ کرنے والے سے ناممکن ہے، یہاں مافوقی کا اصلی مفہوم ہے، یعنی یہ کہ ایک ترکیب دینے والے موضوع کا تصور علیاتی نقطہ نظر سے وہی ہے۔ کانٹ کی مافوقی وحدت کو ”شرم زدہ جوہریت“ ایضاً کو ”روح کی سستی“ اور گندمی ایڈیشن“ کہنا ایک سنگین جرم ہے۔

لیکن مقروض اصرار کر سکتا ہے کہ ”کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اس غائب موضوع کو تجربے میں ساری سمجھنے اور باوجود اس کے اس کو تجربہ کا براہ راست اور بلا واسطہ معروض نہ کہنے میں کوئی قحاحت نہیں؟“ اس کا جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یقیناً قحاحت ہوگی، بشرطیکہ ہمارا خیال یہ ہو کہ تجربہ کا موضوع کسی صورت میں بھی خود اپنے تجربہ کا معروض بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی قابل غور ہے کہ کانٹ بھی جس نے یہ منطقی محالیت واضح کی اس قحاحت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”تمام وقت صرف یہ ہے کہ ایک موضوع کس طرح باطنی طور پر اپنے آپ کو معلوم کر سکتا ہے یہ وقت تمام نظریوں میں مشترک ہے، لیکن یہاں کانٹ جس باطنی اور ان نظریوں کے اوکل کی حیثیت سے بول رہا ہے جو اس جس کو مانتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان لوگوں کو بھی یہی وقت پیش آتی ہے جو اس سے انکار کر کے شعور ذات کو ایک ایسا عقلی عمل سمجھتے ہیں جو صرف تجربہ کی اجتماعی اور عقلی سطح پر ممکن ہوتا ہے؟“

کہا جاسکتا ہے کہ کانٹ کی قحاحت بھی ویسی ہی کی ویسی ہے اگرچہ مختلف صورت میں باقی رہتی ہے۔ اب وقت یہ ہے کہ ”میں“ ”مجھ“ کو بحیثیت خود اپنے احضار کے کس طرح زیر تصرف لاتا ہے۔ یہ وقت اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب ہم اس احضار کے مشمول اور اس کی متکون کے متعلق مذکورہ بالا بیانات کو صریح مان لیں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جو لاک کے عقیدہ خارجی اور اکل کے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ بریکلے اور دریل نے سوال کیا تھا کہ اگر تم تصورات کا اصل سے مقابلہ نہیں کر سکتے تو پھر تم ان کو اس کی نقل کس طرح کر سکتے ہو؟ اسی طرح ہم یہاں سوال کر سکتے ہیں کہ اگر ”میں“ یعنی تجربے کا موضوع بحیثیت عالم بالراست معلوم نہیں کیا جاسکتا تو پھر ”مجھ“ کو ”میں“ کا ”عکس“ کہنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے؟ لیکن نہیں یہ دونوں صورتیں مشابہ نہیں۔ وہاں ایک ارتسام ایک ”حساسی سطح“ تھا جو انفعلاً اور خانگی طور پر وصول ہوتا ہے یہاں ”عکس“ ایک ”عقلی نظام“ یا بقول بریکلے ”ایک درک“ ”مہیا کرتا ہے“ جو

فلاً اور اجتماعاً حاصل ہوتا ہے۔ وہاں ”صل“ ایک اور ہستی تھی۔ یہاں یہ میری اپنی ہستی ہے۔ اُس سے وجود سے انکار کیا جاسکتا ہے لیکن اس کا وجود غیر مشتبہ ہے کیونکہ اگر وجودی قضیہ میں ہوں ”غلط ہوتا تو اس کا اثبات ہی نہ کیا جاتا تیس“ ”مجھ“ میں انعکاساً معلوم ہوتا ہے کیونکہ ”مجھ کو اس میں“ نے ترکیباً اختراع کیا ہے بالکل اس طرح جیسے کہ ایک مصور خود اپنی تصویر ایک آئینہ کے ذریعہ کھینچے۔ اجتماعي واسطہ شعور ذات کا آئینہ ہے اور جس طرح یہ مکمل تر ہوتا جاتا ہے، اسی طرح تصویر کی بھی اصلاح ہوتی جاتی ہے لیکن یہ تمام عمل شروع سے آخر تک صرف انہیں چیزوں پر موقوف نہیں رہا، جو ذات کو ”وہی لگتی“ تھیں بلکہ ان باتوں پر بھی جو خود اس نے کیں۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہم عقلاً جانتے ہیں کہ ہم ہمیشہ تجربہ کرنے والے کون ہیں۔ شعور کی خالی صورت میں ہماری ہستی چپاں ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا تجربہ علم ان مابعد الطبیعیاتی عقائد کے مقابلے میں تو بہت ناقص ہے، جن کو نام نہاد ”عقلی نفسیات“ نے قائم کرنا چاہا۔ لیکن علمیاتی نقطہ نظر سے یہ بہت قیمتی ہے۔ نفسیات بلا روح (روح عقلی نفسیات کے معنوں میں) تو ممکن ہے لیکن نفسیات بلا واسطہ ممکن نہیں۔ یہ ذات ایک ایسی ہستی ہے جو دیگر معروضات یعنی بالواسطہ، یا بلا واسطہ طور پر دیگر ذوات کی واقعیت اور ان کے ساتھ تعامل میں محسوس کرتی اور کام کرتی ہے۔ اس ہستی کی جو ہریت کی تعبیر جس طرح چاہو کر لو، لیکن اس کی واقعیت غیر مشتبہ ہے۔ یہیں اگر انجام کار ”ہونا“ اور ”جاننا“ آکر ملتے ہیں، اور ہمارا اصلی مفروضہ جائز ٹھہرتا ہے۔ اس کے علاوہ صرف یہی

۱۔ ولیم جیمس کے عقیدہ کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں (باب دوم، بندہ ۱۲، حاشیہ) اس میں نقص یہ ہے کہ یہ اس واقعیت کو غور میں خقل کرتا ہے۔ یہ مفروضہ نو کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن مفروضہ نو کو نہیں مانتا۔ جیمس کے نزدیک انکار خود مقرر ہیں نفسیات کا آخری فتویٰ ہے۔ (دیکھو باب دوم، بندہ ۱۲، حاشیہ) اب اس نقص پر مزید بحث کی ضرورت نہیں، یہ کافی واضح ہو چکا ہے۔ یہ متناقض بھی ہے، اور لغوی بھی اس وجہ سے کہ جیمس نے ہر بار دیکھے فطروہ اور آل کو تسلیم کر لیا ہے لیکن یہ نظریہ خود اس کے نظریہ کا ناقص ہے۔ مزید تنقید کے لئے تارنن کو رسالہ مائنڈ بابت ۱۹۱۱ء کی طرف رجوع کرنا چاہئے (مصنف) ۱۵ دیکھو باب دوم، بندہ ۲ (مصنف)

وہ صنف ہستی ہے جس کو ہم سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں دو باتیں بالکل صاف ہیں: اول اگر ہم اس ہستی کو جو ہر کہیں، تو پھر ہم اس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر سکتے جن میں کہ ہم اس کو مادہ کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ اگر ہم یہ خیال کریں کہ ذات کو کسی چیز کا تجربہ نہیں ہو رہا، تو پھر ہم اس کو واقعی نہیں کہہ سکتے۔ جمود اگر مادہ کے لئے قابل استعمال ہے تو یہ کم از کم اس ہستی کے لئے قابل استعمال نہیں، جو موجود ہوتی ہے، صرف اس وقت جب اس میں جان ہوتی ہے، اور یہ کام کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ اگر ہم اس ہستی کو جو ہر کہیں، تو پھر ہم کو اس اصطلاح کو وہی معنی دینے چاہئیں، جو لائسنٹر نے اس کو دیئے تھے، نہ وہ جو دیککارت اور سینیوزانے اس کو دیئے تھے۔ دوم۔ ہم تجربے کے اس موضوع کی واقعیت کو ظاہری نہیں کہہ سکتے۔ الف کے رد اعمال ب کے لئے تو بلاشبہ ظاہری ہیں، جو ان کا ادراک کرتا ہے اور جس پر یہ اثر کرتے ہیں۔ اس طرح ہم تجربہ کو باہمی تعامل کہنا شروع کرتے ہیں۔ یہ نہ صرف دو اصنافِ مظاہرہ، بلکہ دو فاعلوں پر مبنی، دلالت کرتا ہے۔ ان اصنافِ مظاہرہ میں سے ایک تو خارجی ہے، اور دوسری داخلی، ان کا مطلب خواہ کچھ ہی ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ فاعل کس نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہمارے احساسی مسطیات میں کیا کرتا ہے لیکن یہ فرض کرنا ناممکن ہے کہ ہم خود ظاہری ہیں، اور احساسی مسطیات میں تحویل کئے جاسکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ ایسا ہے، تو پھر ہم حقیقی کے مقابلے میں ظاہری کا ذکر کس طرح کرتے ہیں؟ لیکن جب ہم دونوں کو جانتے ہیں، تو پھر درجاتِ حقیقت کا ذکر ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن نہ اس وقت جب ہم اپنی حقیقت سے مطلقاً انکار کر دیں۔

۱۷ Substance

۱۷ باب نیندوم بندہ (صنف)

۱۷ باب اول بندہ ۲ (صنف)

باب شانزدہم

کردار، قیمت، انتخاب اور آزادی

دا گزشتہ تین ابواب میں ہم تعقل اور شعور ذات کے ارتقا کی توضیح میں مصروف رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ یہ ارتقا ذہن کے تاثری اور فعلی پہلو کے ارتقا کو اپنے ساتھ لاتا ہے بلکہ اس مزید ترقی کے دوران میں خواہش اور حسیت کے جو مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں، یعنی نئے اغراض، نئی کچیاں، نئے جذبات اور نئے عواطف جو بین الموضوعی تعال کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان سب کو بالتفصیل بیان کرنا تو اس مختصر مقالے کے حدود سے باہر ہے۔ لیکن اس اعلیٰ ترین، یا عقلی، سطح پر ایک عام نگاہ ڈالنا ناگزیر ہے۔ اس محدود میدان میں بے راہ روی سے محفوظ رہنے کے لئے ایک بات ہر وقت پیش نظر رکھنی ضروری ہے، وہ یہ کہ جس طرح اسباب حیات زیادہ تشلی اور زیادہ ”داخلی“ ہوتے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ جس قدر زیادہ جگہ مستقبل کے امکانات میں اور جس قدر کم جگہ حال کی واقعیتوں میں بناتے ہیں، اسی طرح ہمارا ذاتی رویہ اور فعل بھی بدلتا جاتا ہے بلکہ ہم اس مطابقت کو اس سے قبل نخلی سطح پر دیکھ چکے ہیں، جہاں خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ خواہش، اپنی تشفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریک کر کے تعقل کی محرک اول بن جاتی ہے۔ اس تعقل کی وجہ سے حس کی بے تحی تلاش اور اس کی ناکامیاں زیادہ تر

اسے اس کو ہم نے درمیانی یا نخلی سطح پر چھوڑ رکھا۔ دیکھو باب یازدہم بند ۲ (ضعف)

Sentiments ۵۵

۵۵ باب دہم بند ۴

ختم ہو جاتی ہیں۔ اب جو کچھ کہ بھی کہا گیا ہے، اس کے مطابق ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے عقل موجود الوقت ہیجانات کی اسلامی میں صرف تدبیر اور تجویز ہی نہیں کرتی، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی کرتی ہے۔ بہائم کی فراست زیادہ تر موجود الوقت ہیجانات کی غلام ہوتی ہے، لیکن ان میں بھی ضبط النفس کی کسی چیز کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ لیکن ”فہم اور عقل“ انسانی تجربے کی حد نگاہ کی زبان و مکان دونوں میں بتدریج توسیع کر دیتے ہیں، اس میں اور زیادہ مادی اور موضوعی باتوں کو شامل کر دیتے ہیں، اور اپنے پوشیدہ سرچشموں کو روز افزوں وضاحت کے ساتھ منکشف کرتے ہیں۔ اس طرح عقل الہی کی مانند یہ بھی ہمیشہ صورتوں کو بدلتے اور دوبارہ پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب اس کو اپنا شعور ہو جاتا ہے، تو اس کے حواس محض مواقع نہیں رہتے، اور ”تہا بے عقل“ نمودار ہوتا ہے، جو عمیق تر منابع حیات کو قبول کر سکتا ہے، اور معاشرتی اور شہری زندگی کی دنیا میں افعال کی عملی صورتوں کے قابل ہوتا ہے۔ یہاں ترقی سست ہوتی ہے، اور راستہ لمبا ہے، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے اس کی طرف اشارہ ہی کافی ہوگا۔

اول۔ جب ”محركات میں تصادم ہوتا ہے“ یا جب شباب کاری کے نقصانات یاد آتے ہیں، تو جن غایات کی طرف یہ محركات مودعی ہوتے ہیں، ان کا تدبر ان کے حصول کے راستے و ذرائع کی محض تلاش پر مقدم یا کم از کم غالب ہوتا ہے۔ پھر فرصت کے لمحوں میں جب زیادہ اہم خواہشات ساکن ہو جاتی ہیں، زمانہ گزشتہ کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی یاد کے ساتھ ساتھ مستقبل کے امکانات کی پیش بینی بھی ہوتی ہے۔ یہ بھی ان تجاویز کے متعلق تدبر کے مواقع مہیا کرتے ہیں جو ان کی وجہ سے ذہن میں آتے ہیں۔ اس طرح آخر کار ہم (۱) وسیع و تحسینوں، مثلاً علمیت، علم، فن وغیرہ کے تصورات کو حاصل کر لیتے ہیں۔ اب چونکہ جماعتی قتال اور شعور ذات دونوں کافی ترقی کر چکے ہیں، لہذا ہم (۲) ذات کے ترقی اور کمال کے تصورات تک بھی پہنچ جاتے ہیں، اور اس کے علاوہ اوروں کے استحقاقات اور ان کی طرف اپنے فرائض کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم عملی ضوابط، یا عملی تمیمات وضع کرتے ہیں، جن کو ان غایات اور ان کے

حصول کے بہترین وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح جبلت، یا عادت کی قوت سے معین ہونے والے کردار کی جگہ، وہ عمل لے لیتا ہے جس کی تشکیل صحیح معنوں میں خرم و احتیاط اور دیرینی و پیش بینی سے ہوتی ہے یعنی یہ ان غایات کے حصول کے لئے ہوتا ہے جو اس وقت تک مرغوب اور لائق خواہش نہیں کہی گئیں جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ اس قابل ہیں کہ ان کے لئے تکلیف اٹھائی جائے یہ عمل ان غایات سے معین ہوتا ہے جو بذات خود قیمتی ہونے کی وجہ سے درجہ اولیٰ اور لازمی فرض کی جاتی ہیں۔

مختصر یہ کہ عمل کو بالعموم آئندہ امکانات سے تعلق ہوتا ہے ان معنوں میں کہ یہ امکانات موضوع کی طرف اسے معین ہوں یعنی یہ کہ فی کمال کسی تامل و تدبر کا نتیجہ ہوں۔ اب اشیاء پر ”نظری غور و فکر“ کے مقابلے میں تامل و تدبر ان اشیاء میں وہ ”خصوصائص“ شامل کرتا ہے جو ان میں ”محض بحیثیت“ اشیاء کے، یعنی انسان سے ان تعلقات کے باہر شامل نہ تھے۔ یہی ”خصوصائص“ قدر یا قیمت، یعنی ”اچھا“ یا اس کی ضد کے مقولات کو پیدا کرتے ہیں۔ پھر تامل و تدبر عملی ضوابط، یا بقول حکانظ ”حکام کی طرف موڑی ہوتے ہیں“ یا احکام شرعیہ ہوں، یا اطلاقی۔ اس کے علاوہ اسی تدبر و تامل سے غایتی مقولات بھی روشنی میں آجاتے ہیں۔ ان مقولات کو اگرچہ شیاء من حیث الاشیاء کی صفات اور ان کے اضافات سے معاملہ پڑتا ہے، تاہم یہ ان پر اس لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کہاں تک غایات کے وسائل بن سکتے ہیں۔ سب سے آخر میں انفرادی شہادت، یا فیصلہ ہے جس کو ہم خود اپنا فضل یا قصد

۱۔ Conduct، آئندہ ہر جگہ عمل بظاہر نہیں ہوں میں تسلیم ہو گا (ترجمہ)

۲۔ یہاں ہم نے ارادی طبیعت کی دو سطحات میں سے اولیٰ کے لئے نظر کردار Behaviour، مخصوص کیا ہے اور اعلیٰ کے لئے عمل یعنیوں کے لئے تخصیص بالکل قیاسی ہے کیونکہ دونوں الفاظ کے بالکل ایک ہی معنی ہیں۔ چنانچہ ہر جگہ سپین کہتا ہے: ”ہو اس کے لئے کمرے کی کھڑکی کھولنا اور سردی سے بچنے کے لئے رضائی اوٹھنا۔ عام طور پر اخلاقی مفہوم سے بالکل حوالہ خیال کئے جاتے ہیں لیکن یہ (اور اسی طرح کے اور افعال) عمل کا جزو ہوتے ہیں۔“ یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن ہماری تجویز کے لئے بھی آئندہ دلائل کی کمی نہیں چنانچہ نفسیات متقابلہ پر لکھنے والے تقریر یا جیو سیف کا کردار کا ذکر کرتے ہیں اور ملین اخلاقیات ہر جگہ، عمل انسانی پر بحث کرتے ہیں (مضامین) ۳۔ Worth or Value

۴۔ Fiat Imperatives

سمجھتے ہیں۔ اب ہم کو ان تمام خصائص کی توضیح کی کوشش کرنا چاہئے اور ان کو متلازم کر کے عمل انسانی اور اس کے ارتقاء کو بحیثیت ایک نفسانی کل کے دکھانا چاہئے جس میں ذات وغیر ذات، حیثیت، ارادہ، اخلافت سب شامل ہوتے ہیں۔

قیمت

(۲) عمل کی قلمرو میں قدر یا قیمت، خیر کے ہم معنی ہے، یہ صادق، اہل سے بائکل علیحدہ ہے جو مختلف قلمروؤں میں خیر کے مساوی ہوتے ہیں۔ یہاں قدر یا قیمت، کا تصور صلی اور انتہائی ہے۔ لہذا ہم کو سب سے پہلے اس تصور کی تحلیل کرتا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ کہاں سے اور کس طرح دستیاب ہوتا ہے! حضار کی طرح یہ موضوع و موضوع کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے جو ہر تجربے کی بنا ہے۔ لیکن ایک چیز کی محض شناخت اور اس کی تقدیر یثین میں فرق ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقدم الذکر میں جسے مقدم ہوتی ہے اور مؤخر الذکر میں موضوع مقدم الذکر میں ہمارے سامنے ایک موقعہ محل ہوتا ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر سکتے ہیں یا جس کو ہم بیان کر سکتے ہیں۔ اس حد تک تو ہم سارا عمل و قوفی ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر اسے ہم متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وضع درو یہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اب ہمارا عمل طلبی یا راوی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے۔ اسی وقت ہم اشیا کی طرف وہ خصائص منسوب کرتے ہیں جو نفس ان اشیا میں نہیں ہوتے۔ یہ اس قیمت کو متعین ہوتے ہیں جو ہم ان کی لگاتے ہیں۔ جس عالم پر ہم نظر غور و فکر کرتے ہیں اور جس کو ہم بیان کرتے ہیں، اس سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کو استعمال کرتے ہیں، اور اس کی قیمت لگاتے ہیں۔ اس مقولہ قیمت کی اصلیت کے متعلق ماہرین نفسیات مختلف الآراء ہیں بعض ماسی فونگ کے ہمزبان ہو کر اس کو حیثیت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور بعض اھرنفلد کے ساتھ مل کر خواہش کی طرف۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر لائق خواہش چیز قیمتی اور ہر قیمتی چیز لائق خواہش ہوتی ہے۔ لیکن اس سے خواہش اور حیثیت کے تعلق کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ واقعہ

کو خواہش حسیت پر مبنی ہے، اور حسیت سے خواہش بالضرورت مدلول نہیں ہوتی، تب تو البتہ مائی فونگ کا خیال صحیح ہے اور ایک طویل بحث کے بعد ماہرین نفسیات میں سے اکثر اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں حسیت تکونیا خواہش پر مقدم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے کسی چیز کو ہر اس شخص کے لئے (ایجاباً یا سلماً) قیمتی بنانے کے لئے صرف یہی کافی ہوتی ہے جو اس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جب حسیت سیری، قناعت، یا تشفی کی ہو، تو ایجابی قیمت کا واضح احساس ہو سکتا ہے، اگرچہ اس صورت میں کوئی طلب، یا ارادہ نہ ہوگا، کیونکہ یہ عدم قناعت اور عدم تشفی پر دال ہوتا ہے۔ تاہم عمل، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر کردار کی تشکیل ہر جگہ اس چیز کی مناسبت سے ہوتی ہے جس کی ضرورت ہے، نہ کہ اس چیز سے جو حاصل ہے، اور سروسٹ کافی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ عمل کی توضیح میں قیمت اور مقصد کا تعلق بہت اہم ہے، اگرچہ حسیت پر اس کی بنا اس کے معنوں کی کنجی ہے، اور ہم اپنی بحث کو اسی سے شروع کرتے ہیں۔

اب یہ معنی کیا ہیں؟ معاشیات کی زبان میں قیمت کو یا وہ ثمن ہے جو ”مال و اسباب اور ضس“ ایسا خدمات وغیرہ پر لگائی جاتی ہے اس وجہ سے کہ ہم ان کو استعمال کر سکتے ہیں، یا ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ یہاں جس تصدیق کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، وہ قیمت کی تصدیق، یا تقدیر و تثمین ہے۔ جہاں حسیت ہے، وہاں ایجابی یا سلبی قیمت ضرور ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ شعور ذات کی سطح سے نیچے ہو۔ اس حالت میں نہ تو اس واقعہ کا اثبات ہو سکتا ہے، نہ اس کو اوروں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ سادہ اور بسیط تثمین سادہ و بسیط علم کے مشابہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں وہ معروضی شناخت شعور ذات کی سطح پر کے تفکر کی محتاج ہوتی ہے، جو صریح تصدیق کے لئے درکار ہوتی ہے۔ انسان اور حیوان دونوں اپنی اپنی خوراک سے حرا

لیتے ہیں، لیکن انسان اس کے خرچ کرنے میں کم منہک ہوتا ہے اور اس کو بحیثیت خوراک کے پچاٹنا ہے اور اس کو ”اچھا“ سمجھتا ہے۔ صرخی اور اک میں بھی تغین کا صرخی ہونا لازمی نہیں، لیکن معروضی شناخت سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان دونوں میں صرخی تغین بسیط ترین صورت میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے وہ لذت قیمتی نہیں ہوتی، جو خوراک سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم تو نفس خوراک کو قیمتی سمجھتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ اس سے لذت پیدا ہوتی ہے۔

اشیا کا تسلسل اور موضوع کا عجز و قصور ہر تجربہ کرنے والی ذات کو ایک متین رقبہ یا ”ماحول“ تک محدود کرتے ہیں۔ چنانچہ کوئی حیوان بھی ہر قسم کی خوراک سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا اور کوئی حیوان ہر قسم کی نقل و حرکت کو استعمال نہیں کر سکتا۔ ہر صورت میں کم و بیش موضوعی انتخاب کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ انتخاب بھی محدود ہو گا۔ یعنی یہ کہ یہ انتخاب ان اشیا میں ہو گا، جو اس کے احاطہ میں شامل ہیں، یا جو تجربہ کرنے والی ذات کے لئے دھسپ ہیں۔ اس طرح ان اشیاء کے ساتھ دھسپی کاشیات، یا کم از کم ان کا تسلسل، مدلول ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع ایک متین تجربہ کرنے والی ذات ہے، جو بقا ذات اور صلاح ذات کے لئے کوشاں ہے۔ طلب یا ارادہ کا یہ منطقہ براہۃً اس ارتقا کا تابع اور ہمنوا ہے جس کو ہم اس سے قبل ادراک، ہشل اور تفعل کی صورت میں بیان کر چکے ہیں اور جس کو اب ہم منطقہ وقوف کا ارتقا کہتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں میں ایک ہی شکل پذیر اعمال داخل ہوتے ہیں۔ لہذا اب ہم مائی فونگ کے ہمنوا بن کر کہہ سکتے ہیں کہ ”کسی شے کی قیمت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ ایک موضوع اس میں دھسپی لیتا، یا لے سکتا ہے، یا عقل اس کو اس میں دھسپی لینا چاہے۔ اب ہم عقلی سطح پر اس ارتقا سے اس کے ساتھ ہی جب تک کہ ہم عمل کے ارتقا کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اس وقت تک ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ایک مخصوص تجربہ کرنے والی ذات کے لئے صرف وہ غیر قیمتی ہوتی ہے جس کو وہ قیمتی سمجھتی ہے۔ والدین کا خیال ہو سکتا ہے کہ تعلیم ان کے بچے کے لئے قیمتی ہے، لیکن جب تک کہ وہ بچہ روپیہ کم کر رہا ہے اس وقت وہ خود اپنی تعلیم کو قیمتی نہیں سمجھتا (مصنف)

کا خاکا دریافت کرنے کی کوشش کریں گے۔

یہ ارتقا اس وقت بھی خلی سلطحات کے حیوانات اور خواہش پر مشروط ہوتا ہے۔ ان کے بغیر یہ ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔ امتحان زندگی اور طبعی اشتہات کی تشفی یعنی روٹی اور پچھلے انسان اور حیوان دونوں کے لئے یکساں طور پر دھسپ ہوتے ہیں تبغظ ذات ترفہ ذات پر مقدم ہوتا ہے۔ پھر اوروں سے متعلق اندھی خواہشات عملی سطح کے اس حجب ذات اور امتحان میں فرض کی جاتی ہیں جن کو یہ مغلوب کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں تبغظ کے عمل کی حیثیت سے کردار کی اور ان کی اور تشلی سطح سے آگے بڑھ کر یہ ترقی تسخیر کا نام پاتی ہے۔ اب وہ سادہ ٹھین نہیں ہوتی جس پر اچھا "یا بُرا" دلات کرتے ہیں، بلکہ وہ مقابل ٹھین ہوتی ہے جو "بہتر" اور "بدتر" میں تقسیم ہے۔ لذتی اخصاء (یہ اصطلاح کچھ بہت سوزوں نہیں) اس کے مساوی پالتہ اور بعض جنگلی جانور بھی اکتساب کر لیتے ہیں۔ لیکن زبان کا فقدان اندھیرے کا وہ پردہ ہے جو بہائم کو انسان سے علیحدہ کرتا ہے۔ ان بہائم کو ورثہ میں جبلت کے سوا اور کوئی چیز نہیں ملتی، لہذا وہ تیز فہمی کے درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ اس کے برخلاف انسان کا بچہ ایک شفاف اجتماعی واسطہ میں پیدا ہوتا ہے۔ لہذا جس طرح اس کی عمر میں ترقی ہوتی ہے، اسی طرح یہ اس قابل ہوتا جاتا ہے کہ اپنی قوم کی تمام روزافروں سے یہاں ایک امکانی وقت کی پیش بینی کر لینی چاہئے۔ پہلے تو ہم نے حقیقت کو قیمت کا سرچشمہ کہا ہے اور اب ہم کہتے ہیں کہ کبھی اس کو باتنی کہتی ہے۔ کیا یہ دونوں خیالات ہم سنی ہیں؟ اگر نہیں تو ان میں فرق کیا ہے؟ یہ ہم سنی ہیں اس کا نام ہے کہ حقیقت قیمت اور کبھی دونوں کے لئے لازمی ہوتی ہے لیکن کبھی سے حقیقت کے علاوہ کچھ اور بھی مدلل ہوتا ہے اور محض حقیقت قیمتوں یا عمل سے ارتقا کے لئے کافی نہیں حقیقت کے علاوہ ایک اور جزو جو کبھی میں شامل ہوتا ہے، فعلیت ہے جو حقیقت سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے اگرچہ اس سے بے نیاز نہیں۔ فعلیت کی ہی جبلت موضوعی انتخاب ممکن ہو تب سے (باب دوم، بند ۱۴) یا حقیقت کے دو اعلیٰ مندرجہ پید ہوتے ہیں، جمادی منافع پر مزع خیال کیا جاسکتے ہیں (باب دوم، بند ۱۵) اس کے علاوہ فعلیت زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ اسی کی مدد سے ہم کو حقیقت، بحیثیت معلول و اثر کے واقعات کا سراغ ملا ہے قیمت کو صرف حقیقت سے متعلق کرنے کی کوشش لذت کو پیدا کرتی ہے اور قیمت اور کبھی کا تعلق اس کی تردید کرتا ہے۔ لذتیت کا اساسی استبداد ہمارے

حکمت دانائی کو اپنے تصرف میں لے آئے۔ یہ تمام ترقی بہت سی نسلوں میں جا کر حاصل ہوتی ہے اور ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا ”نفسیاتی فرد“ اسی کو حاصل کرتا ہے۔ بقول مل ایک زمانہ تو وہ تھا، جب انسان صبح کے ناشتہ کے لئے اپنا بستر رہن رکھتا تھا، کیونکہ یہ ناشتہ اس کے لئے بہت ضروری تھا، اور ایک زمانہ آئے گا، جب وہ اپنی کسی غایت بیدہ کے حصول کے لئے دن کا چہن اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کرے گا، اور تنگی ترشی میں زندگی کاٹے گا۔ اسی کے حامل نظری ترقی کی طرح یہ بھی اس چیز سے شروع ہوتی ہے جو نفسیاتی ممنوں میں معروضی ہے۔ ہماری مراد عارضی اور انفرادی قیمتوں سے ہے مستقل اور عمومی قیمتوں تک یہ سب آخری میں پہنچتی ہے۔ لیکن علمیاتی معروض کی طرح یہاں بھی نفسیات صرف بنکومین اور ارتقاء سے تعلق رکھتی ہے۔ اساس علم کی طرح تکالیف اخلاقیہ بھی ہمارے دائرہ سے خارج ہیں۔

لیکن تسعیر کو عقلی عمل سمجھنے میں ہم کو خصوصیت کے ساتھ یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ نظریہ تو مقنن و مقرر سطحیات سے اپنا آغاز کرتا ہے اور عمل کا آغاز ان باتوں سے ہوتا ہے جو ”ہونی چاہئیں“ جس طرح تجربہ کرنے والی ذات ترقی کرتی جاتی ہے اسی طرح نہ صرف ان گزشتہ باتوں کا اعادہ ہوتا جاتا ہے جو ”ہونی چاہئے“ تھیں، بلکہ اس قسم کی نئی باتیں بھی برآپ پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اس طرح

بقیہ ماشیہ مگر گزشتہ اس قول پر شاہد ہے حصول لذت کے لئے اس کو بلا دینا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کو نہیں بلکہ کسی اور چیز کو غایت بنایا جائے بالافنا تا کہ فرد ہی ہے کہ معروضی لچپاں ہو جو ہون اور یہ نیست کو فرض کرتی ہیں (مصنف)

۱۵ Valuation ۱۵ Hedonic Calculus

۱۵ دیکھو باب نہروم بند (مصنف)

۱۵ دیکھو باب اول بند (مصنف)

۱۵ اس کے برخلاف بدکاری اور غلط فکری اس دائرے کے اندر ہیں لیکن نفسیات کو ان سے کوئی دیکھی نہیں الا اس عرض سے کہ طبیعت ارتقاء کی توضیح میں بالواسطہ مدد کرتی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ نمون کا استدلال جو قوت کے مسائل کی نسبت بہت زیادہ جملہ مسئلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح پابند ہول اینوی Egoist یا عہد بدکاری کرنے والے شخص کا مل ہر روز لیکن یہ جملہ شخص کے انحال کے مقابلہ میں زیادہ چابکدستی کا اظہار کرتا ہے (مصنف)

تقل اگرچہ نظریہ عمل دونوں کے لئے نظم و ترتیب کا حشر ہے، لیکن یہ دونوں نظامات بہت مختلف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ دونوں ایک ہی اساسی شکل پذیری، یعنی تفرق، خازنیت، اور ادغام پر موقوف ہوتے ہیں۔ تاہم ان میں سے ایک تو اس ساخت کے مشابہ ہے جو مکہ حیات اور اساس زندگی ہے، اور دوسرا تکنیون ترکیب کو مستحضر کرتا ہے جو نفس حیات کا وظیفہ ہے۔ قیمتیں یہاں اس ترکیب کے عناصر ہوتی ہیں اور نام نہاد حرکات قیمت (یعنی از سر نو تسعیر یا باز تسعیر) اس کی ترقی کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان میں سے اکثر مثلاً، فیشن کے معصوم اور بے ضرر تغیرات، بالکل غیر اہم ہوتے ہیں، اسماں کے کہ ان سے قانون قدرت کی تصدیق ہوتی ہے، اور یہ کہ مذکورہ بالا تفرق پر زور دیتے ہیں۔ جہاں زندگی ہوتی ہے وہیں اور صرف وہیں نیچر بہت طریقوں سے اپنے وعدوں کا ایفا کرتی ہے، کہ کہیں ایک اچھی عادت، یا رسم و نیاسات کو خراب نہ کر دے، بہت زیادہ اہم وہ قیمتیں حرکات ہوتی ہیں جن کو وسائل غایا کے غایتی مقولات سے تعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے جا چکا ہے، یہ مقولات اس سلم پر اگر بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں، اور قیمتوں کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتے ہیں، اول۔ اکی قیمتیں اور دوم ذاتی قیمتیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم موثر الذکر میں سے انفرادی اور اجتماعی قیمتوں اور ان نصب العینوں کا اظہار ہے، جن کی طرف یہ قیمتیں اشارہ کرتی ہیں۔

۱، اگر ہم نئی غایات کے حصول کے لئے انسانی فعلیت کے نتائج پر غور کریں، تو دو خصوصیات صاف نظر آ جاتی ہیں۔ اول۔ جہاں یہ فعلیت کامیاب ہوتی ہیں اور اس کے باوجود فرد یا قوم کو ان کے اعادے کی ضرورت ہوتی ہے وہاں سہولت اور پابجہ سستی بتدریج ابتدائی کوششوں کی بے ترتیبی اور ان کے

۲ "Value-movements" لے

۳ دیکھو باب دوم، بندہ ۲، و بندہ ۴۔ (مضف)

۴ Instrumental values لے

۵ Intrinsic values لے

بے ڈانگے پن کی جگہ لے لیتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس صورت میں بھی انفرادی اختلافات ہوں گے، اور اسی کا نتیجہ ہے، کہ ایک خاص مشغلہ یا پیشہ میں زیادہ ذہنی استعداد اور ماہر اشخاص اس مشغلہ یا پیشہ کو خود اس کی خاطر پسند کرتے، اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں، جو بات کہ کم ذہنی استعداد اور کم ماہر اشخاص کو نصیب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے، کہ مقدمہ الیڈر اشخاص کے لئے یہ سائل افادہ نقطہ نظر سے قیمتی ہونے کی بجائے ذاتی طور پر قیمتی ہو جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اب یہ ایک مصیبت اور آفت نہیں رہتے، بلکہ بذات خود کم و بیش خوشگوار بن جاتے ہیں۔ اس نفسیاتی حیثیت سے سادہ واقعہ کا نتیجہ اس تخصیص، یا تقسیم محنت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو منظم اجتماعی کی زیادہ موچیدگی اور تکمیل اور اس نظام کے ارکین کے لئے زیادہ زندگی، باعث بنتا ہے۔ یہ نتیجہ ایسا ہے جس کو بالتفصیل بیان کرنا اجتماعیات کا کام ہے، لیکن قیمتی حرکت کی اس صورت کی ایک تفصیل کو ہم بیان کرنے کی اجازت چاہتے ہیں، جو کچھ کم اہم نہیں۔ ہماری مراد حصول علم، اول بنظر افادہ، اور پھر خود علم کی خاطر، ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ ارتقا اس چیز کا فوری نتیجہ ہے، جس کو ہم نے ”موضوعی انتخاب“ اور بین الموضوعی تعالٰی کہا ہے۔

دوسری بات جو ہم کو نظر آتی ہے، وہ حقیقی کے مقابلے میں غامبی تقلیل کی ایک خصوصیت پر مبنی ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک گویا معکوس عمل ہے، جو صرف تخیل میں ممکن ہوتا ہے، نہ کہ واقعہ۔ نام نہاد ”علت غائی“ یا بالفاظ دیگر غایت کی خواہش صرف اس وقت کی جاتی ہے، جب اس کے وسائل موجود ہوں

۱۵ دیکھو باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

۱۶ اس میں شبہ نہیں کہ بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں ”تجاوز عن القیمت“ (Transvaluation) اصطلاحاً مباحوث ہو رہا ہے، نہ کہ ارتقا کا۔ چنانچہ کنجوس کی حالت مثال کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ لیکن مہارت یا شہوت، جمع مال کی محرک نہیں ہوتی، اکثر تو غرض، یا خوف کی کثرت اس کا باعث ہوتی ہے۔ کنجوس شاذ ذہنی مساللات کا ماہر ہوتا ہے اور مالی مساللات کا ماہر شاذ ذہنی کنجوس ہوا کرتا ہے (مصنف)

یہ ہو سکتے ہوں۔ لیکن ابھی یہ غایت صرف مطلوب اور تصور ہی ہوتی ہے، کہ یہ اس کے عدم متحقق سے کم و بیش گھر جاتی ہے جو مستقبل کا لازمہ ہوا کرتا ہے اور جو وسائل کے اس کے حصول کے لئے استعانت استعمال کئے جاتے ہیں، وہ اگر کامیاب بھی ہو جائیں، تب بھی ان سے وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جو کم و بیش خلافت توقع ہونے ہیں۔ اسی کے لئے وومنٹ نے ”تائین غایات“ کا نہایت سوزوں نام تجویز کیا ہے۔ اختراعات اور انکشافات (جو تعداد میں بے شمار ہیں) اس کی تائید اس اصول کی توضیح ترین مثالیں پیش کرتی ہے۔ لیکن یہ سب بے کی ان سادہ صورتوں کے پس پر وہ بھی کار فرما ہوتا ہے، جہاں غایات کے وسائل موجود ہوتے ہیں، اور تامل و تفکر بالکل یا تقریباً بالکل بے ضرورت ہوتا ہے، مثلاً انسانی تعامل کی مشروعات میں۔ زبان کی اصلیت جس پر ہم اس سے قبل بحث کر چکے ہیں۔ اس کی تائید میں ہے اور تائید مزید اخلاقی عواطف کی اس بحث سے ہوگی جو ہم عنقریب کرنے والے ہیں۔

(۲) ذاتی قیمتوں کی طرف جانے میں جن حرکات قیمت پر ہم کو بالخصوص غور کرنا ہے، وہ وہ ہیں جن سے رتبہ کے مدارج پیدا ہوتے ہیں۔ اجتماعی یا اخوانی قیمتوں کے مقابلے میں انفرادی، یا اینجی قیمتوں میں ترقی مشتمل ہوتی ہے ذات بحیثیت غالب کی قیمت کے صریح اقرار پر۔ ہمارا خیال ہے، کہ کوئی شخص اس بات سے انکار نہ کرے گا کہ موضوع خود اپنے لئے ایک قیمت رکھتا ہے۔ لیکن جب تک کہ قیمت شناخت نہ کر لی جائے، یہ تسعیر میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ اس وقت بھی اگر یہی وہ تنہا قیمت ہے جس کی شناخت کی گئی ہے، تو یہ بے قیمت رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک موضوع، جو خارجی یا معروضی

۱۷ Heterogeny of Ende

۱۸ دیکھو باب دہاؤم، بند (مصنف)

۱۹ Sentiments

۲۰ بعضوں کو یہاں ایک وقت پیش آئے گی۔ سوال کیا جائے گا کہ اگر حسیات ایک موضوعی حالت ہے جو کسی مروض سے پیدا ہوتی ہے تو خود موضوع وہ مروض کس طرح بن سکتا ہے جو خود اپنے آپ کو متاثر کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اس طرح کہ خود اپنے لئے مروض بن جائے۔ اس طرح مروض بننا کن حالات میں ممکن ہوتا ہے اس کو ہم اس سے قبل مسلم کرنے کی کوشش کر چکے ہیں (دیکھو باب پانزدہم، بند ۲۰۔) (مصنف)

دھچپیاں نہیں رکھتا، خود غیر دھچپ ہے لیے میرے لئے لازم ہے کہ میں خارجی
 دھچپیاں رکھوں، لیکن جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نلوں اس وقت تک
 میں ان دھچپیوں کو بحیثیت اپنا ہونے کے پہچان نہیں سکتا۔ اس سے قبل میری
 تمام دھچپیاں ایک ہی سطح پر ہوتی ہیں۔ جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نلوں
 اس وقت تک میں ان کو ایک کم و بیش متفق علیہ کل کی صورت میں منظم نہیں کر سکتا،
 اور اس کل کو اس کے کسی رکن کی خاطر قربان کرنے کے خطرے کو کم نہیں کر سکتا۔
 اس طرح ”ذات میں دھچپی“ یا ذات کی قیمت، وہ میاں بن جاتی ہے جس سے دیگر
 مخصوص دھچیوں کو جانچا جاتا ہے یہی اس کا عملی رتبہ اور اعلیٰ اقدار ہے۔ یہی
 وہ احکام کرتا ہے جن کی پیروی کرنے سے اعتدال اور حزم کے فضائل پیدا ہوتے
 ہیں لیکن مخصوص غایت کو اس طرح ذات کے تحت بنانے میں مہلک یہ ہوتا ہے کہ
 کہ ذات خود اپنی غایت ہے اور یہ غایت صرف اس حالت پر جس میں یہ ہے اور
 ان باتوں پر جو اس کی ہیں، مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اس حالت پر جس میں یہ ہو سکتی ہے
 اور ان باتوں پر جس کو یہ حاصل کر سکتی ہے مشتمل ہوا کرتی ہے جس طرح ذات کا قصہ
 زیادہ باطنی ہوتا جاتا ہے اسی طرح اس کی غایات بھی ”باطنی“ ہوتی جاتی ہیں اب
 ہم اسی کے مطابق ذات کے نصب العین قائم کرتے ہیں، اور ان کو کم و بیش خلوص
 نیت کے ساتھ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان سے ایک اور اعلیٰ تر میاں
 پیدا ہوتا ہے جس سے ہم خود اپنی قدر و قیمت کو جانتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ
 بہت بڑی حد تک ایک شخص کے نصب العین دوسرے اشخاص کے استساہات کا
 نتیجہ ہوتے ہیں اور تقلید اور ریس اکثر انتخاب کو متعین کرتے ہیں، لیکن محدودیت کا
 لازمی فقدان اور استدلال کرنے والی ہستی کے بلانہایت امکانات اصلی محرک
 ہوا کرتے ہیں۔ اس مسئلے پر اگر ہم اور زیادہ بحث کریں گے، تو ہم اپنے وارے سے
 لے جیا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ موضوع و عرض کی اس تنوید کے علیٰ وجہ کو لذت نظر انداز کرتی ہے اور نظری

پہلو کو حضارت - (مصنف)

۱۔ بلاشبہ ایک بہت افسوس ناک صداقت ہے کہ اکثر اشخاص کی زندگیاں بلا حرکت یا غیر ترقی پذیر، یا بالکل غلط
 ہوتی ہیں لیکن ہم نفسیاتی فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ یہاں ارتقا پسندی ہے، مذکورہ غلط (مصنف)

خارج ہو جائیں گے۔ سر دست ہم مذکورہ بالا تین ”حرکات قیمت“ میں سے آخری کی طرف آتے ہیں۔ اس سے ہم پھر اسی طرف عود کر آئیں گے۔

(۳) نفسیاتی نقطہ نظر سے اجتماعی، یا اخوانی، قیمتوں پر بحث کرنے میں، ہم کو ان قیمتوں سے تعلق ہے جس کی تئیں وسیع فرو کرتا ہے۔ ان کے اخلاقی، یا عدالتی پہلو جو نفسیاتی پہلو کو فرض کرتا ہے میں ہم مداخلت نہ کریں گے۔ یہاں سب کے پہلی بات جو ہمارے سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ ”خود اپنے آپ میں دو چسپی“ اس چیز کے ماتحت کر دی جاتی ہے جو غلطی خیال کی جاتی ہے۔ ہماری مراد ایسی بہت سی ذاتوں کی ایک سوسائٹی کی دھسپی سے ہے جو معروضاً برابر سمجھی جاتی ہیں۔ اب حکومت، مذہبی برادری، اور خاندان (بحیثیت ایک ”مضاعف فردی وحدت“ جو گویا ایک بڑی ذات ہوتی ہے) انہی ارکین پر غالب آجاتے ہیں۔ ان ارکین کی دھسپیوں کو اس طرح منظم کرنا پڑتا ہے کہ حکومت، مذہبی برادری، یا خاندان کے مفاد میں ترقی ہو، بعینہ اس طرح جیسے ایک فرد کی خود اپنے آپ میں دھسپی اس کے مختلف ہیجانات اور خواہشات پر حکم کی فرض کی جاتی ہے۔ خارجی نقطہ نظر سے تو یہ موزات بدیہی ہے۔ افلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک برابر اس کی توضیح ہو رہی ہے لیکن نفسیات کے موضوعی نقطہ نظر سے حقیقی معنوں میں کوئی موزات ہے ہی نہیں۔ یہاں ایک بڑی ذات کے اندر چھوٹی چھوٹی ذاتیں ہیں۔ یہ ایک ہی اور وہی ذات ہے جو اپنی انفرادی دھسپیوں کو منضبط کرتی ہے اور خود اپنی ذات میں دھسپی کو اس کے تحت رکھتی ہے۔ اسی سے وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو مائیکرونٹک ”مسئلہ انیونٹ“ کہتا ہے۔ اس مسئلے پر نگاہ ڈالنے سے ہم کو آگے بڑھنے میں آسانی ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ ارادی کردار کبھی بھی خارجی حرکات فعل میں نہیں ہوتا کہ وہ کم و بیش گہری باہمی احتیاج عام ہے اور اسی احتیاج کی حد تک انیو ہمیشہ غیر انیو میں دھسپی رکھتا ہے لیکن جو غرض کہ اس احتیاج کا نتیجہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ سراسر یا علانیہ خود غرضی پر مبنی ہوا کرتا ہے کیا ہم تسلسل کے انقطاع کے بغیر اس حد کو تصور کر سکتے ہیں جس سے ہم کو تجاوز ہونا ہے؟

اثبات میں دیتا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا راز ہے جس کو صرف ابدالطبیعیات کھول سکتی ہے۔ تمام تفریق محض ظاہری ہوتی ہے بقول ویدائیتوں کے غیر ایونو اور ایونو دراصل ایک ہیں۔ صرف اسی طرح اخوانیت قابل فہم بنتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ ماں باپ صحیح ہے، کیونکہ اخوانیت محض ظاہری ہے۔ یہ خوشگوار تصورات اور خاص افراد یا مجموعہ افراد کے تصورات کے ناقابل انفکاک تلامذہ کا نتیجہ ہے۔

بہن کے نزدیک یہ نتیجہ ایک طرح کا ثابت تصور ہے جو ہمشینوں یا معاصروں کے ذہنی حالات میں ہمارے انہماک یا ان کی طرف ہماری کشش سے پیدا ہوتا ہے، اس طرح کہ اس انہماک اور کشش کی وجہ سے ہم ان میں دلچسپی لیتے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس لئے ان کو ہم اپنا سمجھتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے، کہ ان کوششوں میں سے مقدم الذکر کے ”راز“ اور ”ابدالطبیعیات“ اور مؤخر الذکر کی سطحی نفسیات کے بین بین اس سلسلہ کا حل معلوم کیا جاسکتا ہے لیکن پہلے ہم اصطلاحات کے متعلق کچھ کہیں گے۔

ہم مانے لیتے ہیں کہ ایک معنوں میں تمام عمل خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے۔ تاہم مدت سے تمام دنیا متفق ہو کر بعض اعمال اور ان سے پیدا ہونے والے میلانات کو خود غرضانہ کہہ رہی ہے بعض اعمال کو یہ بے غرضانہ کہتی ہے اور بعض کو منقرو عن الطرفین۔ اب خود غرضی کی اصطلاح کا اطلاق ان تمام اقسام عمل پر ہوا، یا صرف پہلی قسم پر اس میں شبہ نہیں کہ خود غرضانہ عمل اور بے غرضانہ عمل میں بہت فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق اخلاقی باتوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ ان دونوں کے اسی منطقی فصل پر اب ہم کو غور کرنا ہے۔ یہ لفظ ایونو کے ایک اہم کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کو نہایت آسانی سے قیمت کی اصطلاح میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ جیسا تمام عمل ایونو ہوتا ہے، ان معنوں میں کہ قیمت ایک قیمت لگانے والے موضوع، یا ایونو پر دلالت کرتی ہے۔ تو عام بے غرضانہ عمل ایونو نہیں ہوتا، اس لحاظ سے کہ جس معروض کی قیمت لگائی جاتی ہے،

وہ انیو کا نفع نہیں ہوتا، بلکہ اس کے برخلاف غیر اینیو کا نفع ہو کرتا ہے۔
اب ہم ان حرکات قیمت کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، جن کی وجہ
ایک فرد نوع انسان کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگتا ہے۔ یہاں اگر مذکورہ بالا موازنہ
پھر ناقص ثابت ہوتی ہے۔ لیکن یہاں پر نقص معروضی پہلوئیں ظاہر ہوتا ہے۔ خود
سوسائٹی ہمیشہ اینیوی (خود غرض) ہوتی ہے۔ یہ اپنی غایات سے عملی غایات کو
تسلیم ہی نہیں کرتی بلکہ فرد میں خانگی غایات کو جمہور کی غایات کے ماتحت رکھنے کا
میلان شروع ہی سے ہوتا ہے، لہذا بغیر کسی متعین تہد یا افادہ ای احصاء کے
سوسائٹی اور ”اخلاق“ ساتھ ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور بڑھتے ہیں۔ اس طرح فرد
بلحاظ محفوظیت تو فائدہ میں رہتا ہے، لیکن ان ”جبر“ کا مادہ ہو جاتا ہے۔ کم از کم
اس کے خارجی افعال سے اس مشترک خوشی کو نقصان نہ پہنچنا چاہئے، جس میں
وہ شریک ہے۔ لیکن باوصف اس کے اس کو اپنے آپ سے از خود انکار نہ کرنا چاہئے،
اور نہ اپنی ذاتی غایت کو اوروں کے نفع کے لئے قربان کرنا چاہئے۔ رسم و رواج
کی صحیح ترین پیروی بھی ممکن ہے، کہ کبھی دکھائی باتوں سے آگے نہ بڑھے۔ لیکن
خود فرد کی سچپن سے نگہداشت اور خدمت ہو رہی ہے۔ لہذا وہ بڑا ہو کر اوروں کے
ان باتوں کا متوقع رہتا ہے، جن کی جیسا کہ اس کو جلد ہی ہی معلوم ہو جاتا ہے،
اور لوگ اس سے توقع کرتے ہیں اس طرح جب ان افعال کی وجہ سے اس کی
تعریف یا مذمت کی جاتی ہے، جن کو وہ اوروں میں پسند یا ناپسند کرتا ہے، تو وہ
اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھنے لگتا ہے، جس میں کہ اور لوگ اس کو دیکھتے ہیں۔
مختصر یہ کہ اس کا شعور ذات ضمیر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ وہ اپنے سینے
کے اندر دو آوازیں سنتا ہے، جن میں سے ایک قانون کی سند پیش کرتی ہے۔
یہ اس کی ”قبائلی انا، یا ذات“ ہے۔ لیکن اب بھی یہ نئی آواز ایک صدائے
بازگشت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں بتاتی۔ سوسائٹی صرف خارجی قاعدہ
و ترتیب کو نافذ کرتی ہے اور ابتدائی ضمیر صرف اسی کا تقاضی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ
عدالتی ضمیر جو رواج کا زائیدہ ہوتا ہے *Viere pour antomi* کی توجیہ نہیں
کر سکتا، یہ فرض سے بھی عملی ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس کی جڑیں بہت گہری ہوتی ہیں۔ سادہ ترین اجتماعی نظام خاندانوں کا ایک مجمع، یعنی ایک تافلہ یا قبیلہ ہوتا ہے اور باہمی خدمت و حفاظت کی "معاشی" اغراض اولاً ان کے درمیان رابطہ کا کام دیتی ہیں۔ لیکن ان میں خاندانی روابط بھی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ایک تافلہ میں وہ رحمہلی اور مہربانی بدرجہ اتم ہوتی ہے جس پر رشتہ داری دلالت کرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دوستی اور محبت کو دونوں کا ایک ہی سرشہ ہے۔ گھریلو زندگی کی خوش اخلاق گفتگو اور چہل پہل کے مقابلے میں میلوں کا ناچ رنگ اور کھیل کود ہوتا ہے جس کے لئے غریب سے غریب بھی روپیہ اور وقت نکال لیتا ہے۔ یہ ہم جنسوں کے خیال رکھنے کا نتیجہ بھی ہے اور اس کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ایک نیم وحشی قبیلے کے محدود حلقے میں ایک شخص کہاں تک اپنی جان اپنے کسی دوست کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار ہوگا۔ لیکن جب کہ انسانی حد نگاہ وسیع تر ہوگئی ہے اس وقت سے بقول دیو "اخلاقی مخترمین" برابر پیدا ہو رہے ہیں جو قبائلی ذات کی حدود سے متجاوز ہو کر انسانوں کی عام برادری کا اعلان کرتے ہیں ہر ایک سے "مضاعف فردی" قیمتوں کا افسار کر داتے ہیں اور بعض میں "نوع انسانی کے لئے سرگرمی" کے روح پھونکتے ہیں۔ یہاں جلا دینا ضروری ہے کہ جس "حرکت قیمت" کا یہ اختتام ہے وہ کسی طرح کے خود غرضانہ یا افادی احصاء کا نتیجہ نہیں نہ اس کی توجیہ کسی ایسے تلامذہ تصور سے ہو سکتی ہے جو ایک پہلے ہی سے ترقی یافتہ حب ذات یا انسانیت کو فرض کرتا ہے۔ تاریخی بصیرت کے جس فقدان نے زبان اور ہوسائلی کی اصلیت کو عمدی و ارادی قول و قرار یا عہد و پیمان کی طرف منسوب کیا وہی ان تلامذہ نظریوں کو بھی ناقص ثابت کرتی ہے صرف بین الموضوعی تعال تجر بہ کرنے والی ذات کو ایک شخص بناتا ہے۔ اس وقت سے قبل صرف "اوروں کے خیال" کہنے والے "ہیجانات کا رفرما ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض جملہ بقا ذات کو ترقی دیتے ہیں اور بعض اسی طرح جملہ بقا قوم کو سینسر کی شخص طبعی خوانیت ہر طرح ناقص رہی، لیکن اس کا کم از کم یہ خیال صحیح ہے کہ صبح آفرینش سے

اس وقت تک (سراً) اخوانیت اتنی ہی اہم رہی ہے، جتنی کہ انانیت اور یہ کہ ان دونوں میں بیک وقت ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے۔ اخوانی جلیبتیں ملنساری کی طرف موڑ دی جوتی ہیں، اور ملنساری سے شخصیت پیدا ہوتی ہے لیکن اس طرح کی ”تکوینی ترکیب“ معکوس نہیں کی جاسکتی۔ سبھوک بھی صرف اس قدر کہ سکا، کہ ”ہمارے اخلاقی خیالات اور عواطف کا سرچشمہ فرضی تاریخ کے ان دھندے حصول میں پوشیدہ ہے، جہاں قیاسات دوڑانے کی بہت گنجائش ہے۔“ کم از کم اس بات میں شبہ نہ کیا جائیگا، کہ خود رو بہدرومی یا ”نیک نیتی“ ان سب کی جڑ تھی، اگر تخلیقی نفسیات کا اور زیادہ مطالعہ کیا جاتا، تو ماہرین اخلاقیات اس حقیقت کو بہت پہلے اور عام طور پر تسلیم کر چکے ہوتے۔ بہر کیف ان نگرین ماہرین اخلاقیات نے جو شیفتسبری کے متوسلین میں سے ہیں، اس کی اہمیت کو بوضاحت دیکھ لیا تھا، اور اگر ہم کہیں کہ کانٹ نے اپنی تصنیف اساس اخلاقیات کے پہلے جملہ ”یعنی“ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جیسے علی الاطلاق اور بالکل خیر کہا چکے، ماسوا ارادہ خیر کے ”میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے، تو شاید غلط نہ ہوگا۔ یہ انسانوں کے لئے ”وہ ارادہ خیر“ ہے جس کو سینٹ ہال ایفاء قانون کہتا ہے، لیکن اب سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر خود رو بہدرومی خیر خواہی وغیرہ اندیشی کے پہلے سے نہ سوچے ہوئے افعال کے سرچشمہ کی حیثیت سے اینوجی ٹنکر کے آغاز سے قبل موجود تھی تو کیا وجہ ہے، کہ ہمارے ابتدائی اور خالصہ ”اوروں سے متعلق“ ہیجانات میں سے صرف یہی پوری طرح ذات کی کچھپی کے تحت میں نہ آئی۔ اس کی گرجوشی اور سرگرمی اکثر کم ہو جاتی ہے، مثلاً مقابلہ کردوانی کے دنوں کی محبت و ملنساری کی فیاضانہ گرجوشی اور بڑھاپے کی محتاط دنیاوی حکمت علی کا۔ تاہم مرور زمان کی ساتھ ساتھ ایک اوسط شخص کے عواطف زیادہ ”ملائم“ ہو جاتے ہیں، اور اس کی نرم دل حسیات وسیع ہو کر ان حیوانات کو بھی اپنے اندر لے لیتی ہیں۔ اس قدر عام واقعہ کی کوئی نہ کوئی نفسیاتی توجیہ ہونی چاہیے۔ کیا وجہ ہے، کہ

آوروں سے متعلق ”میلان“ جس کو انیویٹ کو دبا دینا چاہئے تھا، خود انیویٹ کو دبا دیتا ہے؟ شعور ذات کے ارتقا کا عمل اس سوال کا واحد اور کافی تشفی بخش جواب دیتا ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ ذات کا شعور پہلی پہلی مرتبہ اور ذاتوں سے واقفیت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جس طرح یہ واقفیت گہری ہوتی جاتی ہے اسی طرح یہ شعور ذات بھی کامل تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام عمل دو گانہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف تفرق ہی نہیں ہوتا، بلکہ توحید بھی ہوتی ہے۔ اس عمل کے دوسرے پہلو میں اس چیز کا ارتقا ہوتا ہے جس کو ”ہیگل“ ”معروضی روح“ کہتا ہے جس سے اس کی مراد تاریخ قانون اور اخلاقیات کے حصہ سے ہے۔ یہی وہ حصہ ہے جس میں تمام وہ چیزیں مستحق ہوتی ہیں جو صادق ہیں، جمیل ہیں اور خیر ہیں۔ یہیں ”ایک استدلال کرنے والی ہستی“ کے مذکورہ بالا ”غیر محدود امکانات“ منکشف ہوتے ہیں، اور ان غایات کے حصول کی کوشش ہو سکتی ہے جو انفرادی قیمت کی غایات سے بہت متجاوز ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اعلیٰ غایات کو اپنی قربان کر دیتا ہے تو وہ خود اپنی اور اپنے ہمیشوں کی آنکھوں میں حقیر ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ ان اعلیٰ غایات کو قربان نہیں کرتا، تو وہ اپنی ذات کو قربان کر دیتا ہے یا اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذات قربان کر دی، لیکن اس میں نہ کوئی تناقص ہے نہ کوئی بھید، بشرطیکہ یہ اشار ذات اعلیٰ ترین اور باطنی ترین ذات کا مستحق ہو۔ کون ہے جو وقف یا نسلگی کے آخری الفاظ کو یاد کرے اور ان کی حالت پر رحم کھائے؟ لیکن کون ہے جو ان کی تعریف نہیں کرتا؟ اس طرح اشار ذات میں اعظم و اعلیٰ اب بھی اپنی و کمتر پر مرعہ خیال کیا جاتا ہے اور ذات کی قیمت کا انحصار اسی انتخاب پر ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے قیمت بڑھتی ہے لیکن اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس انتخاب سے ہماری مراد ہے۔

انتخاب

(۲) اس عقلی نظام کے ارتقا کو خاکے کی صورت میں بیان کرنے کے بعد

جس سے کہ عمل کو تعلق ہے، اب ایک ایسی مہم درپیش ہے، جو نسیات سے اور بھی زیادہ قریب کا علاقہ رکھتی ہے۔ ان دیکھیوں کے منظر، جن کو یہ نظام مستحسن قرار دیتا ہے، کم و بیش تال و تدبیر کے بعد ایک خاص کام کرنے کا فیصلہ صادر ہو جاتا ہے۔ اسی عمل کی اب ہمیں تحلیل کرنا ہے۔ ہمارے نسیاتی افراد کے لئے تو تسخیر کا عقلی عمل اور فیصلہ کرنے کا ارادی عمل، بلاشبہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں لیکن توضیح مطالب کے لئے ان پر علیحدہ علیحدہ بحث کرنا ہی مفید معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ اس واقعہ کو بھی شفیق لاسکتے ہیں کہ حیاتیات کی طرح نسیات میں بھی عام ممنوں میں ولادت ٹائیدہ ممکن ہے، یعنی یہ کہ یہاں کم از کم توریث سے انکار نہ کیا جائے گا۔ ایک سچہ جو متمدن جماعت میں پیدا ہوتا اور پتا ہے بڑا ہو کر آداب اخلاقیات اور وقار کے متعلق مردہ خیالات کو اسی طرح طبعاً قبول کر لیتا ہے جس طرح کہ اپنی مادری زبان کو۔ ایک عامی کے خیالات گویا اس زمانے کے خیالات ہیں، جس میں وہ عامی زندگی بسر کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل کا بڑا حصہ روزمرہ معمولات کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ سبھی ان سیلانات و عادات سے متعین ہوتا ہے جو اوائل عمر کی تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور جو باوجود اپنی اہمیت عادت ثانیہ بن چکی ہیں، اور لہذا اب تال و تدبیر سے آزاد ہیں، لیکن جن صورتوں میں غایات شیعین اور غیر مستتبہ ہوتی ہیں، وہاں بعض اوقات وسائل کے تعلق تال و تدبیر کرنا پڑتا ہے یعنی ان غایات کے حصول کا بہترین وسیلہ دریافت طلب ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ہم کو کوئی تعلق نہیں، ماسوا ان حالات کے، جہاں سہولت اور سہولت میں تعارض ہو۔ اب سوال غایات کا نہیں رہتا، اور سہولت اور ضمیمہ میں سے ایک کا انتخاب تال و تدبیر کے نتیجہ کا انتظار کرنا چاہیے۔ غایات کے متعلق یہ سوالات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول۔ یا تو ان کو ہر تہہ غایات سے تعلق ہوتا ہے مثلاً مذکورہ بالا مثال میں، یا دوم ان غایات سے جو اس لحاظ سے مختلف ہیں۔ مقدم الذکر کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) دن بھر ہن کا شکار کیلئے، اور پھلی کا شکار کیلئے، (ب) بری فوج اور سبھری فوج میں ملازمت کرنے، (ج) نوجوانوں کی تعلیم کو ترقی دینے اور

ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ طلبی ہوتے ہیں، نہ کہ تاثری۔ تال و تدبران کی اس وقت تک کے لئے روک تھام کو فرض کرتا ہے، جب تک کہ فیصلہ صادر نہیں ہو جاتا۔ لیکن خود یہ روک تھام ایک محرک اور فیصلہ بردار کرتی ہے۔ یہ فیصلہ بالعموم بہت جلدی اور فوراً صادر ہو جاتا ہے اور جیسا کہ اس سے قبل کہا جا چکا ہے، یہ گزشتہ تجربہ اور ذات کے غلطی اور باطن تر منطقہ کے ارتقا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر یہ ایک اور غلطی ہے کہ محرکات باہم متعارض فرض کئے جائیں اور کہا جائے کہ موضوع نہایت اطمینان سے ان کی لڑائی دیکھتا ہے، اور نتیجہ کا منتظر رہتا ہے۔ ”تعارض“ محرکات کا جملہ گویانی ضروریات کے لئے کافی ہو سکتا ہے، لیکن فی الاصل یہ ایک استعارہ ہے، جس کی کوئی نفسیاتی سند نہیں۔ یہاں کہا جائے گا، کہ آخر ہم نے تعارض تصورات کا بھی تو ذکر کیا ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ جب سوال تال و تدبران کا ہو، تو محرکات بغیر تصورات کے ناممکن ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے لیکن ہم یہ بھی تو دیکھ چکے ہیں کہ تعارض صرف تضاد تصورات میں محبت ایک تصدیق کے امکانی موضوعات کے ہوتا ہے، یہ اس حالت میں یہ بلاشبہ ”یا یہ یا وہ“ کی صورت ہوتی ہے لیکن منطقی موضوع وہ چیز ہے جو درحقیقت محمول کو معین کرتا ہے، نہ کہ بالعکس۔ اکثر یہ میل یہ ارادہ ہے ”ان حالتوں میں میری یہ مرضی ہے“ پر غالب آتا ہے، جہاں اس مداخلت سے قطع نظر کرنے کے بعد موخر الذکر میلان قومی تر ہو، بعینہ اس طرح جیسے کہ بعض اوقات بظاہر ضعیف مدعی ایک مقدمہ میں بظاہر قومی مدعی علیہ پر غالب آ جاتا ہے۔ ہفتنگ نے خوب کہا ہے کہ ”حقیقی ابنو بنیاد ہے۔“ یہی وہ چیز ہے جو ایسی صورتوں میں ہجانا قومی تر محرک کی تمہیل کا انداد کرتی ہے اور آخر کار اس کو شاید ٹھوس بنادیتی ہے۔ اب ہم غایات میں انتخاب کی ان صورتوں کی طرف عود کریں گے، جن سے کہ ہم نے اس بحث کو شروع کیا تھا۔ ان دونوں میں سے ہر ایک میں جو تامل و تدبران انتخاب سے قبل ہوتا ہے اس میں یہ فرق ہوا کرتا ہے کہ دوسری صورت

۱۔ میلانات محبت رجانات کے لئے باب چہارم بند، (مصنف)

۲۔ دیکھو باب منہم بند، (مصنف)

(جہاں غایات بلحاظ رتبہ مختلف ہوتی ہیں) بالعموم اور طلباً ادنیٰ درجہ کی غایات سے تعلق رکھنے والے محرکات قوی تر اور اہم ہوتے ہیں، کیونکہ یہ غایات ترجیح اور گویا زیادہ قابل لمس ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مثلاً ایک اچھے ہاضمے والا بڑھ میٹو دسترخوان پر بیٹھ کر بریانی کو قورمہ پر ترجیح دیتا ہے تو اشتہا نہیں بلکہ اپنی ذات کے ساتھ دلچسپی تامل و تدبر کا محرک ہو ا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ عمل تسعیر کو عوم تامل و تدبر کے گہرا ترانہ میں اوزان کی جانچ کے مشابہ کر دیتے ہیں۔ یہ تشبیہ پہلی صورت کے لئے تو صحیح ہو سکتی ہے، جہاں غایات ایک ہی رتبہ کی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف میں اس عمل تسعیر کو کسی اور چیز سے تشبیہ دینی چاہئے۔ ایسا نہ کرنے سے ہم ان معنوں کو معلوم نہ کر سکیں گے، جو رتبہ کے فرق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم تراکوز کی تشبیہ کی جگہ گز کی تشبیہ استعمال کریں تو ان معنوں کا کچھ پتہ چل جاتا ہے۔ گز سے مقام کو بھی دریافت کر سکتے ہیں اور حجم کو بھی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مقدم الذکر کی وجہ سے ایک سیر ایک من سے بڑھ سکتا ہے، لیکن تراکوز میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ انتخاب کی سادہ تر صورتوں میں قیمتیں ہم مقدار ہوتی ہیں، کیونکہ ان کو ذات کے ایک ہی منطقہ، جسمانی، شخصی، یا اجتماعی، کی تشفی سے تعلق ہوتا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ ایسی حالتوں میں متبادلات اس قدر مہور بن ہو سکتے ہیں، کہ کسی اہم معاملے میں اگر توقف کا وقت نہ ہو، تو حقیر ترین عارضہ انتخاب کو معین کر سکتا ہے۔ لیکن جب وہ قیمتیں جن کا مقابلہ کیا جا رہا ہے، ذات کی مختلف سلطحات کی طرف مراعہ کرتی ہوں، تو اس قسم کا انتخاب نہیں ہوتا۔ تاہم اکثر اوقات ہوتا ہے اور نفسیاتی لحاظ سے یہ بالکل ممکن ہے، کہ عملی غایت کو مستحسن سمجھنے کے باوجود، ایک شخص ادنیٰ کے لئے کوشاں ہو۔ اس کے برخلاف جہاں رتبہ کا فرق نہیں ہوتا، وہاں کوئی شخص بھی ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح نہیں دیتا۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا پہلی صورت میں ایک شخص ادنیٰ کو اعلیٰ پر علاوہ اور دیدہ و دانستہ ترجیح دیتا ہے؟ اس سوال ہی سے ہم کو شبہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں صورتیں بعینہ ایک نہیں تو پھر کیا ان کے درمیان کئی انفصال نقطہ

ہے؟ یہ صورت بھی نہیں، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، لیکن کیا یہ واقعہ ہے کہ اس شخص نے ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح دی؟ ایک غیر جانبدار تماشائی کہتا ہے، "نہیں اس سے غلطی سرزد ہوئی، جیسا کہ ناقہ مستِ یسوع نے صرف بھوک کی نگاہی آواز کو سنا، جس کو اس کا آئندہ پیدائشی حق خاموش نہ کر سکتا تھا، لیکن خود وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا کرنے میں میں آپے میں نہ تھا، کیونکہ یسوع کی طرح خواہشِ راضی ہوئی تھی، وہ کہ میزِ ایلودہ۔ بہر کیف سوسائٹی اور خود وہ شخص اس فعل کی مذمت کرتے ہیں۔ اس کی شہادت ہم کو اس سزا سے ملتی ہے جو سوسائٹی اس شخص کو دیتی ہے اور اس سوہانِ روح سے جو اس شخص کو ہوتا ہے۔ لہذا اب اس الزم و اعتذار کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ تا وقتیکہ ان کے درمیان تسلسل نہ ہو، ادنیٰ ذات (جو بحیثیت ادنیٰ ذات کے معصوم ہے) لازم قرار نہیں دی جاسکتی، اور اعلیٰ ذات اگر مجرم ہے تو اس کو معذور نہیں سمجھا جاسکتا، اور معاف نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان شخصی تسلسل، اور صحتِ عقل و حواس کی حدود کے اندر اندر شعور می تسلسل ہے، اور ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ اس تسلسل کی وجہ سے قیمتوں، یا حرکاتِ قیمت کے ارتقا میں بھی تسلسل ہوتا ہے لہٰذا ان واقعات کو پیشِ نظر رکھ کر اب ہم کو انتخاب اور ترجیح کی دونوں صورتوں کے مابین کو جاری رکھنا چاہیے۔

ان صورتوں میں سے سادہ تر، "تحلیلی" یا "بدیہی" کہلاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں قیمتوں میں کمی مقابلہ ہو سکتا ہے، وہاں بدیہی زیادہ کم پر مرجع سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف پیچیدہ تر صورت "ترکیبی" کہلاتی ہے، کیونکہ یہاں ترجیع نفسِ مبادلات میں متضمنِ نتیجہ بھی جاسکتی، جیسا کہ یہ اس وقت ہوتی ہے جب دو ہموزن مبادلات میں سے بڑے تبادل کو دریافت کرنا زیر بحث ہو۔ اس دوسری مثال میں عملی کی ترجیع موضوعی انتخاب کے ایک نئے فعل کا نتیجہ ہوتی ہے، بشکل انتخاب کے متعلق یہ کہنا اب بھی صحیح ہے، کہ اس سے

موضوع کو زیادہ لذت، یا تشفی حاصل ہوتی ہے، نسبت اس لذت، یا تشفی، کے جو متروک تبادُل سے حاصل ہوتی۔ لیکن ایک وقت ایسا تھا، جب یہ صورت نہ تھی، اور نہ ہو سکتی تھی۔ اس وقت بھی یہ صورت صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہے، کہ موضوع ترقی پا چکا ہے، نفسیاتی نقطہ نظر سے ہم اس قیمت کو اعلیٰ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قیمت کے لگانے میں موضوع ایک اعلیٰ سطح پر ہے۔ پھر جب ہم کہتے، کہ یہ قیمت تال و تدبیر میں بلحاظ مقام فائق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ بلحاظ شدت و اہمیت اس کی فروتری کے باوجود، یہ ادنیٰ ذات کے ہنگامی ہجانات پر اعلیٰ ذات کی اتنا عی قدرت کی وجہ سے زندہ باقی رہتی ہے، کہا جاتا ہے، کہ ہماری گز کی تشبیہ میں یہ ترازو کے دو بازوؤں کی نسبت کے تال ہے۔ لمبا بازو تو زیادہ سیدگی، اور جہانی زندگی کے بلا واسطہ، لیکن گزریا، حادثات کے مقابلے میں ذاتی و چھپتی کی غایات کی زبان و مکان میں وسعت، کو ظاہر کرتا ہے۔ یہی چھوٹے بازو، یعنی ادنیٰ ذات کی کمیتیں و مقرر اور تنگ حدود، پر اثر کرتے ہیں۔ یا پھر نسبت اکثر بڑی بڑی "غیر شخصی" غایات کی اور زیادہ سیدگی اور دور تک رسائی کو ظاہر کر سکتی ہے، جن کے مقابلے میں شخصی و چھپائی، معروضی حیثیت سے، نسبت محدود ہوتی ہیں، جس طرح ہم تصور کر سکتے ہیں، کہ ترازو کا لمبا بازو آہستہ آہستہ اور لمبا ہو کر ترازو کو گز کی شکل دے سکتا ہے، اسی طرح ہم انتخاب کی دوسری صورت کے ارتقا کو ظاہر کر سکتے ہیں، یہی نفسیاتی معنی ہیں "اعلیٰ" کے، جب اس کا استعمال محرکات کے لئے ہو۔ یہ گویا عقلی ترقی کا مقابل ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ یہ اخلاقی ترقی کا بھی مقابل ہے۔ ترقی یافتہ عقل، محرکات کی ترقی پذیر صورت، اور عقل میں عدم تناقض، برے لوگوں کی خصوصیات ہو سکتی ہیں، اور نیک لوگوں کی بھی۔ اسی وجہ سے وہ علمین، اخلاق بہت مشتاک کا رہیں، جو محرکات کو مقدم کی میزان (اور یہ نفسیاتی ہے) پر رکھ کر اخلاقیات کو سا مٹنا بننا پر مبنی کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب جن صورتوں میں کہ انتخاب، بالضرورت ترکیبی ہوتا ہے، وہاں چونکہ وہ قسمیں بنا مختلف ہوتی ہیں، جن پر تال و تدبیر ہوتا ہے، لہذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا،

فیصلہ کرنے میں دقت کبھی بھی کئی مسادات کا نتیجہ نہیں ہوتی، اور اس لئے اس کو حسن اتفاق سے رفع نہیں کیا جاسکتا۔ جب اعلیٰ قیمت کی صحت مسلم ہو، تو فیصلہ کرنے میں تمام تذبذب "دوسوہ" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بالکل ہم زیادہ بہادرانہ طریق عمل سے پہلو ہتی کرتے ہیں، یا اس چیز کی طرف بھینچ جاتے ہیں، جو عارضی طور پر زیادہ دلکش ہے۔ لیکن اس کا ٹکس مشکل ہی ممکن ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم کبھی یہ نہیں کہتے کہ اعلیٰ نے ہم کو بھینچ لیا، یا یہ کہ "ادنیٰ سے ہم نے گریز کیا۔" دوسوہ سے مغلوب ہونا اور تذبذب لکرنا میٹان و رجحان کی کمزوری پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں منظر کر لیتے ہیں، لیکن مانتے نہیں جب تک کہ پیغام عمل بلا واسطہ نہیں ہوتا، اس وقت تک ہم کسی عمل و فعل کو نہ صرف ماننے کہتے ہیں، بلکہ اس کا ارادہ بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن جب آزمائش کا وقت آتا ہے، تو باوجود اس کے کہ نتائج بہت اہم ہیں، ہم بزدلی کی وجہ سے انکار کر دیتے ہیں۔ یہ الفاظ سیسٹن کے ہیں۔ اس کے مقابلے میں لوٹھر ہے، جو چارلس پنجم کے سامنے گھڑا ہو کر کہتا ہے: "یہ میرا عقیدہ ہے اس پر میں قائم ہوں، اور اس کے خلاف نہیں کر سکتا۔"

لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ انتخاب میں ہمیشہ دو اجزاء ہوتے ہیں۔ تسعیر اور تحریر۔ ان میں سے کوئی ایک بھی صفر نہیں ہو سکتا، اگرچہ ترکیبی انتخاب میں ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے آزاد ہو کر متغیر ہو سکتا ہے، کیونکہ متباد قیمتوں کی نسبت اس نسبت سے بہت مختلف ہو سکتی ہے، جو ان کے مقابل محرکات میں ہوتی ہے۔

آزادی

(۲) لیکن ابھی انتخاب کے متعلق ایک اور سوال پر بحث کرنا باقی ہے، جس نے نوع انسان کو تفکر کے آغاز سے مختلف مسئلوں میں منقسم کر رکھا ہے، ہماری مراد نام نہاد "ارادے کی آزادی" کی غیر محتمم بحث سے ہے۔

جس حد تک کہ یہ سوال نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اس حد تک تو اس سے بچنے کی ضرورت نہیں۔ اسی سلسلے میں ارادے کا نام لینا قدیم تواریخی نفسیات کے تمام غلط سمجھت میں شریک ہونا ہے۔ (اک زانہ ہوا کہ، کہ چکا ہے، کہ یہ سوال صحیح نہیں، کہ ارادہ آزاد ہو سکتا ہے، یا نہیں۔ صحیح سوال یہ ہے، کہ انسان آزاد ہو سکتا ہے، یا نہیں۔ کسی خارجی مجبوری نہ ہونے کے وقت جب کوئی شخص حسب مرضی کام کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ وہ "خارج آزاد" ہے۔ لیکن اب بھی وہ ہر مرضی ہیجان کا غلام ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ وہ باطنی آزاد نہیں۔ اس باطنی آزادی کا وجود اور اس کی اہمیت ہی زیر بحث مسئلہ ہے۔ لیکن چونکہ خیال ہے کہ یہ آزادی جسمانی اشتہات اور اندھی خواہشات کے مقابلے میں ذات کی ایک طرح کی حکومت یا خود مختاری پر دلالت کرتی ہے، لہذا جب تک کہ شعور ذات کا درجہ حاصل نہ ہو جائے اور فعل کے ضوابط یا اصول ممکن نہ ہو جائیں اس وقت تک اس کے وجود کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ آدمی کا بچہ ایک جانور اور مخلوق جب حسب مرضی کام کرتے ہیں تب بھی ان میں یہ آزادی نہیں ہوتی۔ ان کے متعلق گو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ از خود یعنی ملاحظہ و اکراہ کام کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان اعلیٰ معنوں میں ارادہ کام کرتے ہیں۔ ایک راسخ الاعتقاد نیکو کار شخص میں اس طرح کی اعلیٰ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، جس کے اخلاقی میلانات نیک ہیں، لیکن جو وسوسوں سے بہت جلد مغلوب ہو جاتا ہے لیکن اتنا ہی صحیح یہ کہنا ہے کہ خود گرفتہ گنہگار اور پرانے پانی میں یہ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، جس کا ضمیر ابھی تک اس کی بدکاری میں مانٹا آتا ہے۔ لہذا ایک شخص باطنی آزاد صرف اس وقت ہوتا ہے، جب وہ اپنی مطلوبہ غایات کو دل و جان سے قبول کرے اور خواہ ملٹن کے شیطان کے جبر بان ہو کر یہ کہے کہ بدی تو میری نیکی ہو جا۔" یا حضرت یسوع مسیح کے ہم آہنگ ہو کر یہ نعرہ لگائے، کہ میرا ارادہ پورا ہو گا۔ ان معنوں میں آزادی کو تسلیم کر لینے سے اس چیز کے امکانی وجود کا اقرار لازم نہیں آتا، جسے بعض اوقات "اطلاقی عدم جبریت" کہا جاتا ہے، کیونکہ

یہی حقیقت ہے کہ ہر اطلاق میں اتفاق یا گمان سے مختلف نہیں۔ اتفاق انتخاب سے فریب ترین اس وقت ہوتا ہے جب خارجی مجبوریوں سے آزاد ہونے کی وجہ سے ہم ایسے دور دستوں میں سے کوئی وہ راستہ اختیار کر سکتے ہیں جو بلحاظ قیمت بیچ مقدار ہونے کی وجہ سے برابر یا سبب ہم قیمت ہونے کے بعینہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ صرف اسی وقت ہم کو یقین ہوتا ہے کہ سارا انتخاب اس سے مختلف ہو سکتا تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے عمداً انتخاب کیا ہی نہیں۔ لیکن یہ تجربہ صرف تحلیلی قسم کے انتخاب میں ممکن ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں لوٹھر کی مذکورہ بالا حالت ہے، وہ موجودہ طرز عمل اختیار کرنے میں اپنے آپ کو اس قدر کم آزاد سمجھتا تھا، کہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ ”جو کچھ کہ میں ہوں اس کے لحاظ سے میں وہی کچھ کر سکتا ہوں، جو کہ میں نے کیا“ یہاں کوئی چیز غیر ممکن نہیں، ماسوا اس کے کہ ہم لوٹھر کو ایک تماشائی فرض کر لیں۔ اس حالت میں تو دونوں متبادلات معروضاً خارجاً ممکن ہو جاتے ہیں۔ انہیں حالات میں گلیلیو نے انکار کیا، اور جو کچھ گلیلیو نے کیا، وہی لوٹھر بھی بظاہر کر سکتا تھا، اور کرتا، بشرطیکہ یہ بھی اس وسوسہ سے مغلوب ہو جاتا، جو گلیلیو پر غائب آیا۔ بحالت موجودہ لوٹھر کا فیصلہ ایک تماشائی کے لئے کسی قدر اختیار بھی کیوں نہ ہو، لیکن خود لوٹھر کے لئے جبری تھا۔ تو کیا وہ آزاد تھا؟ اس میں شبہ نہیں کہ وہ کلی طور پر تو آزاد نہ تھا، کیونکہ وہ انتخاب کرنے پر مجبور ہوا، لیکن وہ ان منوں میں ضرور آزاد تھا، کہ یہ فیصلہ خود اس نے اپنے آپ کیا، کسی اور نے اس کے لئے نہیں کیا۔ یہ تصمیم کی مثال تو ہے، لیکن یہ خود تصمیمی تھی۔ اور کم از کم نفسیات کے لئے صرف یہی معنی ہیں باطنی آزادی کے لئے۔ خود تصمیمی سے اکثر مراد یہ لی جاتی ہے کہ اس میں جبر نہیں ہوتا، لیکن اپنی طرف سے

۱۰ Contingent choice.

۱۱ Galileo

۱۲ احصاری حیات کے لئے بلاشبہ خود تصمیمی ہے معنی ہے یا توجیہ طلب لیکن کہ مشتبہ باب کی طرح یہاں بھی جو کچھ کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس کے نظر احصاری عقیدہ پر بحث کرنا ضروری علوم نہ ہوا (مصنف) Essence

ابتدا کرنے کی آزادی بھی نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص اپنے حسبِ منشا کام کرنے کے لئے آزاد ہو۔ لیکن دیکھی بھی اپنی حسبِ پسند کرنے کے لئے آزاد نہیں ہوتا۔ اس کے افعال اس کی سیرت کا عکس ہوتے ہیں، لیکن سیرت کیا ہے سوائے اس فطرت کے جس کو عوارض حالات نے متغیر کر دیا ہو۔ یہ عوارض حالات اس فطرت کو کسی قدر کیوں بدلتے رہیں، سیرت ہمیشہ انہیں دونوں کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اختیار کے مقابلے میں، جب تک کم از کم جہاں تک ہم کو تعلق ہے، تین یا چار مختصر باتوں سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے (۱) بالحد الطبیعیات ہم کو انسان یا پتھر کا حقیقی جوہر بتا سکے یا نہ بتا سکے، اتنا یقینی ہے کہ نفسیات اس کا کوئی علم مہیا نہیں کر سکتی نفسیات کی حد تک تو ایک شخص کی فطرت اس کی سیرت ہے، یہی وہ چیز ہے جس سے وہ فرو بنتا ہے۔ اب اس کو خواہ جہلی کہ دو، خواہ کسی "نفسیات میں یہ تفریق بالکل اعتباری ہے۔ یہ دیر یا سویر کا سوال ہے، نہ کہ پہلے اور آخری کا۔ ہر شخص اس نوعی فطرت کا حصہ رہے جس کو ہم "انسانی" کہتے ہیں، لیکن یہ فطرت مساوی طور پر اس سیرت کے نام کی مستحق ہے، جس کو ہمارے نفسیاتی فرد نے تجربے کے اثناء میں بتدریج اکتساب کیا ہے، لیکن کوئی شخص دوسرے شخص کی اس مخصوص سیرت میں شریک نہیں ہوتا، جو اس کی فطرت انسانی کے ساتھ مل کر اس کی عینی شخصیت کو مرکب کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ نفسیاتی فرد (جس سے ہم اس وقت تک سروکار رکھا ہے) تمام افراد کا نمونہ سمجھا جاسکتا ہے، بشرطیکہ یہ طبعی ہوں، لیکن یہ کسی کی بھی پوری پوری ناپیدگی نہیں کرتا۔

(۲) لیکن ہم پھر کہتے ہیں کہ تحلیلی نفسیات اطلاقی اصلیت کے متعلق کچھ نہیں جانتی، لہذا یہ اس تجربہ کرنے والی ذات کی فطرت کا ذکر نہیں کر سکتی، جو ابھی تک تجربہ حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوئی، نہ ان عوارض حالات سے اس کی تشکیل ہوتی ہے، جو تمام اور ہر تجربے کا گویا مفہوم ہے، عین اسی لحاظ سے ایک شخص دیگر تجربہ کرنے والوں کی طرح، ایک پتھر یا شے سے مختلف ہوتا ہے، اور انہیں وسیع معنوں میں کہا جاسکتا ہے کہ تجربہ کرنے والوں یا اشخاص کی فطرت اشیا کی فطرت سے مختلف ہوتی ہے۔ اشخاص تو درحقیقت کام اور کوشش کرتے ہیں۔

لیکن اشیا محض استعارۃ ایسا کرتی ہیں۔ اشخاص جامد، محض منفعل اور کار پند پر یا منفرد معین الطرفین نہیں ہوتے۔ یہ فاعل، رنما، اور مخپسی لینے والے ہوا کرتے ہیں۔ لہذا ان کے تعلق سے تو عوارض حالات کا ذکر مناسب ہے، لیکن بے جان اشیا کے تعلق سے یہ ذکر بالکل مناسب نہیں۔

(۳) تاہم عوارض حالات دونوں صورتوں میں مختلف معنی رکھتے ہیں۔ اس کے انکار سے مغالطہ اقتراح المسؤل لازم آتا ہے اور کھلے ہوئے واقعات سے غماض مرغ قبلہ نامہ عوارض حالات کا کھلو نا کہا جا سکتا ہے، لیکن انسان اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ یہ محض ایک نامی نہیں، جس کو تقدیر کی انگلی جس طرح چاہے بجائے۔ اس کے لئے عوارض حالات اکثر اسباب کے ہوا اور کچھ نہیں ہوتے۔ یہ تمدن پر مبنی مطالبہ کر سکتے ہیں، اس کی قوت یا اس کے اصول کی آزمائش کر سکتے ہیں۔ لیکن انسان ان کو اکثر ترقی کے مواقع میں تبدیل کر لیتا ہے، اور بدترین صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ان کے خلاف جہاد اور ان کا مقابلہ کرے۔ اگر وہ کسی ایسا ملک پیدا ہونے والے دوسرے یا کسی قومی جذبے سے مغلوب ہو جائے، تب بھی وہ غیر متغیر نہیں رہتا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے موقع پر اور آسانی سے مغلوب ہو جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس تلخ تجربے کے بعد اس میں اور زیادہ عقل آجائے۔ اس کا انحصار اس کی سیرت پر ہے۔ جامد اشیا کی زندگی میں اس قسم کے مواقع نہیں آتے، اور جاندار کی تمام زندگی ان سے بھری ہوتی ہے۔ لہذا بجائے اس کے کہ ایک شخص کی سیرت عوارض حالات سے متعین ہو، اصلیت یہ ہے کہ ان عوارض حالات کی نوعیت کو وہ متعین کرتا ہے۔ ان کے بغیر ان کی کوئی نوعیت ہی نہیں ہوتی۔ اسی سے اس میاں کو تعلق ہے، جس سے ان عوارض حالات کی نوعیتیں جانچی جاتی ہیں اور اسی کی بدولت ان محرکات کی تقویت ہوتی ہے۔ جو ان سے پیدا ہوتے ہیں

(۴) بہائم کی حد تک تو یہ صحیح ہے کہ وہ پسند کر سکتے ہیں، لیکن تمیز نہیں کر سکتے، اور نہ اپنے پسند کو تفکر کے ذریعہ سے معلوم کر سکتے ہیں، لیکن انسان ہمیشہ ذی عقل ہونے کے اس زمرے میں شامل نہیں۔ اپنے اخوان جنس کے

ساتھ ملنے، ملنے سے وہ ماوراء موضوعی نقطے تک ترقی کر جاتا ہے۔ اب اس کی رسانی اس عطیے تک ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھ سکتا ہے جس میں کہ دوسرے اس کو دیکھتے ہیں۔ اس کا ضمیر وہ معیار مہیا کرتا ہے جس سے وہ خود اپنا اندازہ کر سکتا ہے۔ وہ فکر کو شامل کر کے اپنے ذہنی اور اس سے بھی زیادہ اپنے اخلاقی قد کو بڑھا سکتا ہے۔ اب وہ اپنے نئے ایک نصب العین قائم کر سکتا ہے، اور خود بخود اس کو حاصل کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔

اس نصب العین کی نوعیت کا انحصار زیادہ تر اس کی موجودہ یا کبھی سیر یعنی اس حالت پر ہوتا ہے جو اس نے اپنے تجربے کے اثناء میں اختیار کی ہے اس عمل یعنی تشکیل سیرت پر فصل بحث ہمارے دائرے سے خارج ہے گو جو چیز کہ اس دائرے کے اندر ہے اس کے ساتھ مسلسل ہونے کی حیثیت سے ہم مختصر اس پر مزید بحث کریں گے۔ اس اثناء میں ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تجویز و جواہ کی بناء پر معلوم کیا گیا ہے کہ نفسیاتی آزادی سب سے ہی نہیں، بلکہ ایجابی بھی ہے۔ یہ مجبوریوں سے آزادی کے ہم معنی ہی نہیں، بلکہ شروع کرنے میں عوارض حالات کے استعمال اور خواہ اپنے آپ سے معاملہ کرنے میں آزادی کے بھی ہم معنی ہے۔

باب ہفتم

ذہن کی عام ترکیب اور عینی فرد

ذہن کی عام تحلیل وہ مسئلہ تھا جس سے ہم نے اس نفسیاتی مقالے کی ابتداء کی تھی اور ذہن اسے ہماری مراد، تجربے کا موضوع جمع اس موضوع کا تجزیہ تھی۔ اس تحلیل کو عام اس لئے کہا گیا تھا کہ اس میں ایک عینی تجربے اور دوسرے عینی تجربے کے مخصوص فرد کو زیر بحث نہ لایا گیا۔ اب جس مسئلے پر اس مقالے کا خاتمہ ہونے والا ہے، یعنی تشکیل سیرت، اس کو ذہن کی عام ترکیب سے تعلق ہے اور ذہن کے یہاں وہی معنی ہیں جو ہم نے ابھی بیان کئے ہیں، اگرچہ یہاں زوہر بکرہ کرنے والے پر دیا جائے گا، نہ کہ تجربے پر۔ لفظ ”سیرت“ بالعموم ”ایک خارجی اور مرئی علامت“ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا بظاہر یہ خارجی ساخت، ایسی مشمولات ذہن کی طرف اشارہ کرتا معلوم ہوتا ہے، لیکن خصوصیات، کا لفظ مناسب تر معلوم ہوتا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے تو خیال یہ ہے کہ ”سیرت“ سے اس ”باطنی اور روحانی“ بنا پر دلالت ہوتی ہے، جس پر انجام کار اس ساخت کی صورت کا اٹھنا ہوتا ہے، یعنی اس سے مراد ترکیب دینے والا موضوع ہے، جو اس

ترکیب میں ظاہر ہوتا ہے۔
 واقعتاً تو ہر ترکیب، لمحاظ وظیفہ و ساخت، بلاشبہ عینی اور مخصوص ہونی چاہئے۔
 لیکن کچھ تو اس وجہ سے کہ یہ گویا آخری نگاہ واپس ہے اور کچھ اس سبب سے
 کہ یہاں نئے مسائل کا دروازہ کھل رہا ہے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام
 ترکیب پر غور کیا جائے اور کسی ایسی واقعی ترکیب کی طرف براہ راست اشارہ
 نہ کیا جائے جو تشکیل سیرت سے طبعا مدلول ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے پہلے تو ہم
 وہ تمام باتیں بیان کریں گے جو ہم اپنے نفسیاتی فرد کے تکنوں کے متعلق جان سکتے
 ہیں۔ اس کی نسبت یہ کہنا کہ یہ ایک مخصوص سیرت رکھتا ہے اتنا ہی دشوار ہے،
 جتنا کہ انیسائی نقطہ نظر سے یہ کہنا کہ وہ ایک خاص طرح کا چہرہ رکھتا ہے۔ پھر
 اس کو ہمیشہ کے لئے الوداع کہتے ہیں کہ ان سال پر بھی نظر ڈالنی چاہئے جن سے
 کنارہ کشی کرنا اس نے سکھایا ہے۔ یہ وہ سال ہیں جو عینی افراد کی موجودگی میں
 تشکیل سیرت کو عاجز کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قبل اس کے کہ ہم
 اپنی بحث کو اس مقام سے شروع کریں جہاں ہم نے اس کو گزشتہ باب میں
 چھوڑا ہے، ایک طویل جملہ متعرضہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عام ترکیب

دائے گزشتہ ابواب میں ہم نے ان تمام قابل تمیز اعمال پر علیحدہ علیحدہ
 بحث کی ہے جن پر تجربہ مشتمل ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان پر مجتمعاً بحث کرنا ہے
 اس حیثیت سے کہ یہ ایک کل کو مرکب کرتے ہیں۔ اسی غایت کے خاطر پہلے ہم

Anthropological

۱۔ لیکن جو کچھ کہ یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ جملہ متعرضہ نہیں۔ یہ دراصل ایک انتقال ہے عام نفسیات
 (جس تک یہ مقالہ محدود رہا ہے) سے مخصوص یا فردی نفسیات کی طرف جہاں ایک درجہ بڑا یا کل غیر متحقق حصہ
 اس پر ہم سرسری نگاہ بھی رکھیں گے۔ اس میں سب سے زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ ان پختہ نفسیات کے ساتھ اس کی
 مطابقت کو واضح کر دیں دیکھو باب ستر و ہم بندم وہ (مصنف)

اس ترکیب کی وہ تصویر پیش کریں گئے جو اس نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے سامنے آتی ہے جس کے پاؤں میں ضروریات تو ضیح کی بڑی ہی نہیں (یعنی یہ کہ پہلے ہم اس کو ایک مسلسل زانی عمل کی صورت میں پیش کریں گے۔ اس لحاظ سے جس چیز کو ہم نے شکل پذیر ہی کہا ہے وہ ایک قریبی واقعہ ہے اور جو چیز کہ ہمارے مشاہدے میں آتی ہے اسے نفسی تخلیق یا نفسی شخصیتی ارتقا کہا جاسکتا ہے براہ راست اشارہ صرف تفرق، فازنیت اور ادغام، یا جیسا کہ اب کہا جاسکتا ہے لزوم کیونکہ مجموعی ادغام پیچیدہ اور ملتف ہوتا ہے اس کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن صرف یہی وہ چیزیں نہیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر عوامل یعنی موضوعی انتخاب، اور ماحولی اثرات، کو بھی ہم کو اپنی بحث میں شامل کرنا پڑے گا۔ یہاں ہم کو کسی تہید کی ضرورت نہیں کیونکہ جہاں ہماری آخری تحلیل ختم ہوئی ہے وہیں سے ترکیب کا پہلے سے ہی سے آغاز ہو چکا ہے۔ لہذا ان کا مکمل و مفصل بیان ناممکن ہے جیسا کہ ہم اس سے قبل بھی بار بار کہ چکے ہیں، اشیاء کے آغاز تک ہماری رسانی نہیں کیونکہ ہم ایک منوں میں منہ صدار میں ہیں۔ علاوہ از ترکیب، بحیثیت بلا واسطہ عمل کے تحلیل پر مقدم ہوتی ہے جو بلا واسطہ عمل ہے سلسلہ میں اگرچہ تحلیل پہلے ہے، لیکن سلسلہ وجود میں ترکیب پہلے ہوتی ہے۔

ہم اتنا تو بلا تاں کہہ سکتے ہیں کہ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے لئے قریبی اور اعلیٰ وہ وحدت ہے جس میں تفرق ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس میں تفرق ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں شست بھی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف تفرق قبل از اس کے بڑھتا جاتا ہے اس قدر نمایاں مطابقت اور ٹھوس پن ہوتے جاتے ہیں۔

Psychogeny سے Psychological ontogeny کے ماثرین کو یہاں جھے ایس، مل کے علم تحلیل سیرت کو یاد کرنا چاہئے جس کو مل نے "ذہن کے مام قوانین" سے بطور تواج مستنبط کیا، اور یہ قوانین وہ تھے جن کو جیمس، مل، بیلن، اور خود اس نے اسے مدون کیا تھا۔ لیکن جیسا کہ عنقریب واضح ہوگا، ہم اس قسم کی کوشش نہ کریں گے۔ مل کے اس عقیدہ کی تنقید کے لئے دیکھو بیلن الاقوامی جریں و اخلاقیات، بابت سلسلہ (مصنف) سلسلہ یہ ایک حقیقت ہے جس کو انجام کار صر برٹ سنسلی کو بھی انا پلا (مصنف)

اور یہ اس کل کے اندر ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس ترکیب کے مطالعہ میں جن تشکیلات نے ہر برٹ سپنسہ کی رہنمائی کی تھی، وہی ہمارے لئے بھی بہترین ہیں۔ نفسیات اس لحاظ سے ہر برٹ سپنسہ کی بہت ممنون ہے۔ مل نے نامیاتی کیمیا کے ”مرکب اصلئے“ پر بھروسہ یا بلکین اس سے ہم کو کچھ مدد نہیں ملتی۔ اس کے مقابلے میں نفسیاتی فرد کے ذہن، یا تجربہ کے ارتقاء کی موزوں ترین مثالیں حیاتیات میں ملتی ہیں۔ مرغی کے اڈے کی ترقی چوزے کی طرف، اور انسان کے بچے کے ذہن کی ترقی جوان انسان کے ذہن کی طرف، ان دونوں میں مناسب تغیرات کے بعد بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ شروع میں تو نمایاں تجانس، شکل پذیری، اور امکان ہوتا ہے، نہ کہ متعین صورت و شکل۔ آخر میں نمایاں بتاؤں، ساخت و ترکیب اور حقیقت و واقعیت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اب ایک شخص ان سے مخصوص خصائص کو ساتھ لے کر نمایاں ہو جاتا ہے۔ تاہم اول و آخر دونوں ایک ناقابل تقسیم وحدت ہوتے ہیں۔ اب ہم کو ان ہی خصائص کی بسببیت مجموعی تشکیل، اور ان سے لزوم کو، بحیثیت عام سیرت کے اظہار کے معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ اس تمام کوشش میں ہمارا بڑا مقصد یہ ہوگا کہ اس چتر کی تصریح کی جائے، جس کی طرف اب تک ایک ناقص طریقے سے اشارہ ہوا، اور ہو سکا ہے۔ ہماری مراد اس حقیقت سے ہے کہ ہر قدم پر موضوعی اور معروضی پہلو، یعنی وظیفہ اور ساخت، تجربہ کرنے والا اور وہ تجربہ جو اس کو ہوتا ہے، ایک دوسرے کو ڈھالتے اور متغیر کرتے ہیں۔ لیکن تحلیلی مطالعہ میں معروضی و خارجی نتائج زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، ترکیبی مطالعہ میں موضوعی عمل غالب ہوتا ہے۔ یہاں ”وہ چیز جس کو ہر شخص مائل کرنے کی کوشش کرتا ہے“ نفسیاتی ارتقاء کی تمام پیچیدگیوں کو حل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس کے بغیر غیر و شر کا محض علم، بشرطیکہ یہ ممکن ہو، بالکل بے کار ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک اسی قد

کم و کوش ہو گا، جتنا کہ دوسرا کم خوف، بلکہ حقیقت تو یہ ہے، کہ خواہش، یا نفرت،
ایسا وسیع، فرض تمام محرکاتِ عمل، یا نکل غیر سوج دیا بے معنی ہوں گے اس کی
وجہ یہ ہے، کہ صرف دیکھی سے علم پیدا ہوتا ہے، اگرچہ سے علم سے نئی تجسپاں
پیدا ہوتی ہیں، اور ان تجسپوں کی کشتی کے ذرائع منکشف ہوتے ہیں۔ اس
دور کی وجہ سے تجربہ کا دائرہ برابر وسیع ہوتا جاتا ہے، اور اس کے ”مشمولات“
زیادہ متنوع، زیادہ موزوں، اور زیادہ متحد ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم اس عمل کو
موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں، تو ہم کو بھی ڈاڑھ کی طرح تعجب ہو گا، کہ یہ
ناقابلِ تجسس چیز کی والی وحدت کس طرح موضوعی ترجیح کی سی سادہ ابتدا سے
پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس کو معروضی زاویہ نگاہ سے دیکھیں، تو ہم کو تعجب ہو گا،
کہ یہ تمام نظم و ترتیب کس طرح اس پریشان کن تنوعِ ارتسامات سے پیدا ہو سکتی
ہے جس سے اہم اس دنیا میں آشنا ہوتے ہیں۔ اس کی توجیہ اول، چہرے ساتھ
موضوعی مطابقت سے ہوتی ہے، جو اگر یہ امتحانی اور غلط ہوتی ہے، لیکن ہوا،
ہوتی ہے۔ اور دوم، معروضی سلسلہ کی شکل پذیری سے۔ اس طرح ایک طرف تو
واحِد نال ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس عامل کے سامنے ایک مسلسل سلسلہ
ان میں سے ایک کو ہم نفسی ارتقا کا محرک اول کہتے ہیں، اور دوسرے کو
اس ارتقا کا مادی سبب۔

یہ دونوں لازمی ہوتے ہیں، لیکن احضاریت (یا تلامزیت) ان میں سے
صرف موخر الذکر کو تسلیم کر کے فرض کر لیتی ہے، کہ شکل پذیر مادہ کی شکل باہر کی طرف
سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ہر بڑے منسب کا قول ہے، کہ ”احوالِ شعور کے درمیان
ربط کی موافقت ان عوامل کے درمیان ربط کی موافقت کے مناسب ہوتی ہے
جن کا وہ احوال جواب ہوتے ہیں۔“ یہ عقیدہ غلط تو ضرور ہے، لیکن تعجب خیز نہیں۔
اس کی وجہ یہ ہے، کہ جیسا کہ میں نے کہیں اور کہا ہے، نہ صرف یہ کہ احضاریت
واقعات کے تقریباً $\frac{1}{4}$ حصہ، یا ہر واقعہ کے $\frac{1}{4}$ حصہ کہنا شاید بہتر ہو گا، کی توجیہ

۱۰ دیکھو باب دوم، ابتدا و منصف

۱۱ مقالہ ”نفیات جدیدہ“ ماہِ مند، باب ۱۲، ص ۱۰۹ (منصف)

کرتی ہے، بلکہ چونکہ صرف یہی ہے حصہ ہمارے سامنے آتا ہے، لہذا بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دکھانا اوروں کے ذمہ ہے، کہ یہ حصہ کل نہیں۔ لیکن احضاریت نے نفسیات کی اتنی خدمت کی ہے، کہ جس کا خود احضاریت کو اندازہ نہیں۔ کیونکہ اس پر حصے کی ساخت کی توضیح میں جس قدر زیادہ وہ کامیاب ہوا ہے، اسی قدر زیادہ واضح اس نے ظاہر اس حقیقت کو کیا ہے، کہ یہ احضاریت ساخت ایک موضوعی وظیفہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس واقعہ کو عوامل ان اس اور ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے اکثر ماہرین نفسیات نے تسلیم کیا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ایک علیاتی عنصر، یعنی ایک ماحول موضوع و معروض کی اساسی ثنویت میں سے صرف مادہ، موضوعی سطح پر منکشف ہوتا ہے۔ لیکن اس معروضی عنصر سے فردی تجربات کے تنوع کی اتنی ہی توجیہ ہوتی ہے جتنی کہ ایک باغ کی زمین اور آب و ہوا سے ان درختوں کے تنوع کی جو اس باغ میں ہیں۔

موضوعی عنصر

(۲) (الف) لہذا سب سے پہلی بات جس پر ہم کو بحث کرنا ہے وہ اس تجربہ کا ارتقا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ تجربہ ایک آئی کل، یعنی ہمارے نفسیاتی فرد کی خود ساختہ ملکیت ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اس تجربہ کے ساختی پہلو پر غور کرنا ہے۔ ہم نے اکثر کہا ہے، کہ اس ارتقا کے متعلق یہ کہنا درست نہیں، کہ یہ منتظم عناصر کی محض متعین ترتیب یا تنظیم ہے بلکہ یہ خیال، کہ یہ نفسیاتی مقابل ہے تولید ذاتی کا، جس کو سہارڈ و رڈ شیفی، اور پرو فیسر لوئب جیسے مشاہیر ماہرین جانتے اب تک مانتے ہیں جس طرح حیات مایہ، نہ کہ مجمع ذرات کا اس وقت تک

۱۵ دیکھو باب چہارم بند ۲، باب ہفتم بند ۱، لیکن موناداتی (Monadistic) خیال کے مطابق اس کے قریب قریب تاویل شاید جائز ہو سکتی ہے، لیکن یہ ہمارے نفسیاتی واقعات سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ یہ ایک قیاسی باب "دل" ہے، بجائے نفسیاتی باب کے، جس کے مطلق ہم کو افرجے کہ غنودہ ہے Abiogenesis

حیاتیات کی آخری حد ہے، اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس مایہ، نہ ”کثرت احساسات“ یا ”ذہنی براہ“، ہماری تجربی نفسیات کی موجودہ آخری حد ہے حیات مایہ اور نفس مایہ میں سے ہر ایک کی انتہائی ماہیت، ان کے باہمی تعلقات، یا عضویاتی منوں میں حیات، اور نفسیاتی منوں میں حیات یا تجربے کے تعلقات، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کے متعلق ہم کو بہت غور و علم ہے اور سر دست ہم کو ان کے متعلق کچھ سمجھنے کی بھی ضرورت نہیں لیکن تولد ذاتی اور تولد نفسی میں تمیز غیر مشتبہ بھی ہے اور عجیب و غریب بھی۔ اس وقت سے قبل کتنی ہی مرتبہ ہم ضمناً اس تک پہنچ چکے ہیں۔ دونوں صورتوں میں تولد ایک ایسی وحدت پر دلالت کرتا ہے جس کی تکمیل اندر کی طرف سے ہوتی ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تکمیل بالکل غیر یکسانی ہے۔ نفسی تکوین وجود کو اپنے علم کی حد تک پوری طرح بیان کرنے کے لئے ہم کہیں ابتدائی نفسی حالت سے شروع کرنا پڑتا ہے جس کو ہم نے اپنے تحلیلی خلاصہ میں بیان کیا ہے۔ لیکن اگر ہم اس بات کو نہ بھول جائیں کہ کس قدر حصہ ہم چھپے چھوڑے جا رہے ہیں، تو ہمارے موجودہ مقصد کے لئے اس ارتقا کا افسانہ مدت حیات کی حدود کے اندر اندر شاید کرنا کافی ہو گا کیونکہ عینی فروان ہی حدود کے اندر محدود ہوتا ہے۔ اس کو مختصراً بیان کیا جاسکتا ہے۔

بچوں کے کردار، اور جوانوں کے عمل میں ایک نمایاں فرق ہے۔ ایک کے لئے تو زندگی محض کھیل ہے، اور دوسرے کے لئے کام۔ ابتداً بچہ بقول بیکن، بالکل ”پرنڈ عقل“ ہوتا ہے یعنی یہ کہ اس کی توجہ ہمیشہ ایک عارضی ارتسام دوسرے کی طرف پر داز کرتی رہتی ہے۔ یہ پائی تو ضرور ہے، لیکن کوشش و تاغیل نہیں کرتی۔ اس طرح شروع میں اس کا واحد معروضی ربط ”ماضی رشتہ“ کا ربط ہوتا ہے۔ اس وقت تک نظم و ترتیب، یا منوں کا نشان بھی مشکل ہی پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ عموماً تکرار و عادات پر موقوف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ترجیح

یا قصہ کی علامات بھی تقریباً غائب ہوتی ہیں، اگرچہ جلیبی قسم کی تزیج بلاشبہ موجود ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی اور قسموں کی تزیج یا قصہ مانوسیت اور سہولت کے اکتساب کا انتظار کرتی ہیں، اور اس کے لئے وقت درکار ہوتا ہے لیکن بالغ العمر کو اپنی مہم سر کرنے کی فکر رہتی ہے، اور وہ اس میں اس قدر منہمک رہتا ہے کہ اس کو ”عام اشیا“ کی طرف توجہ کرنے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ اس کے اور ان کے درمیان میں ایک خالصہ شخصی ماحول حاصل ہو جاتا ہے جو نفسی تخلیق کی ترقی کے ماحول میں اور متغیر ہوتا ہے۔ شان و جلال کا ایک ہلکا بادل بچپن میں اس پر سایہ کیڑے رہتا ہے، لیکن اب یہ غلیظ تر ہونے کے ساتھ ساتھ مستقل تر بھی ہو جاتا ہے۔ اب جو حقیقت اس پر منکشف ہوتی ہے اس کی مماثلت پر یوں کے محل سے کم، اور وطن سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ جسے انسان کا باب کہا گیا ہے، اپنی اُن دھندلی یادداشتوں سے اپنے لئے ایک سرے نالیتا ہے جو اب غائب معلوم ہوتی ہیں۔ رفتہ رفتہ حافظی رشتہ کے ریشہ ادراک کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ زیادہ سمجھے ہوئے بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ متکثر اور مقابلہ کی بدولت یہ سلکی مثالی یافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد سے داخلی مطابقت آہستہ آہستہ محض اتفاقی یا ”معارن“ کے لازم پر غالب آتی جاتی ہے جنہی مثالیں تدریج تصورات (Concepts) میں بدل جاتی ہیں، اور جس طرح زبان پر قدرت حاصل ہوتی جاتی ہے، اسی طرح مثالی یافت مختصر اور فکر یا تخیل کی نئی اور عقلی صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے اس طرح مستقل عقلی نظامات قائم اور متلازم ہو جاتے ہیں، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل میں مدد کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اب گردش اور عضوی ساخت ابتدائی ”انتشار یا اشعاع“ کی جگہ لے لیتے ہیں، اور ایک کم و بیش کامل اور مکمل عالم ضمنی اس موضوع کو منکشف کرتا ہے جس نے اس کی تعمیر کی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس عالم کبریٰ میں اس کا مقام اور درجہ بھی معلوم ہو جاتا ہے جس سے اب یہ بچہ آپ کو بالکل غلیظہ کر لیتا ہے۔

۱۔ اس کو گزشتہ صفحات سے تعلق ہوتا ہے جن کو ہم نے نظر انداز کر دیا ہے (مصنف)

اگر ہم اس طولِ عمل کے مشکل پذیر تسلسل کی وجہ سے اس کو تقریباً ذروی
مجموعات یا مجموعہ احاسات کی تنظیم نہیں کر سکتے، اور اگر اس کا انوکھا پن ہم کو
مجبور کرتا ہے کہ ہم اس تمام عمل میں موضوعی عنصر کو مشکل دینے والا عنصر تسلیم کریں،
تو کیا ہم اس کی تاویل اس طرح نہیں کر سکتے کہ یہ ایک ایسے نفسی عضو ہے یا
ایک ہندرج و وضاحت پذیر نظام کی تکوین ہے جو مقابل کے مطابق وظائف پر
دالت کرتا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ پیدائش کے وقت بچے کا جسم زندہ رہنے کے قابل
ہوتا ہے۔ اسی طرح کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس طرح وہ بلوغت کی طرف قدم بڑھاتا
ہے، اسی طرح وہ ایک ذہن کا مالک ہوتا جاتا ہے جو اس کو اشخاص کی سوسائٹی
میں بحیثیت ایک شخص کے زندہ رہنے کے قابل بناتا ہے؟

(ب) دوسری بات جو ہم سے متعلق ہے یہ ہے کہ ہم اس تکوین و تخلیق
کو موضوعی فعلیت کی روشنی میں دیکھیں، جو جیسا کہ ہمارا خیال ہے، اس سے دراصل
مدلول ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اب ہم کو اس پر فلسفی نقطہ نظر سے بحث
کرنا ہے اور اسی سے ہماری تاویل کا جواز ثابت ہو گا۔ اب ہم کو یہ خیال رکھنا
چاہیے کہ مذکورہ بالا ترقی پذیر ساخت، موضوعی کارفرامی کا اتنا ہی یقینی نتیجہ ہے
جتنا کہ حیثیت اور توجہ۔ مختصر آں کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ کسی ہر صورت
کے ذہنی ترکیب کے لئے ضروری ہے۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ ترکیب کے لئے
کچھ مواد ہونا چاہئے جس میں ترکیب کی جائے۔ ہم غیر معلوم شے کو ترکیب نہیں کر سکتے۔
لیکن ہم محض احساس کی بناء پر بھی ترکیب نہیں دیتے۔ تفریق توجہ کے کسی قدر
جماؤ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن کامیاب اور موثر ترکیب وہی پر بھی دالت
کرتی ہے۔ حیرت یا صدمہ غیر ارادی طور پر ہماری توجہ کو تھوڑی دیر کے لئے
کسی طرف منطوف کراتا ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ یا اس کے فوراً بعد لذت
یا اطمینان ہو، تو پھر اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا ہے اس حد تک تو یہ "صدمہ" توجہ کی

لئے دیکھو باب دوم، بند ۱۔ لیکن اس مکتبہ کے مکتبہ کے اس میں میت متعلیٰ یا مفرد عن الطریقین ہے اور بادجو
اس کے اس کو جوش و ہجان کے ساتھ متہ کرنا جیسا کہ بین نے کیا ہے ایسا ہی تحلیل ہے بہت سے اشخاص میں
جو جوش و ہجان کے متلاشی رہتے ہیں، لیکن کوئی بھی ایسا ہے جو متعلیٰ یا مفرد عن الطریقین حیثیت کے لئے

دعویٰ حرکت کا مقابل ہے جو فعلی حرکت سے بالکل متین اور علیحدہ ہے۔ اگر یہ غیر دلچسپ یعنی نہ مفید اور نہ مضرت ثابت ہوتا ہے تو اس کو جلد ہی ہی نظر انداز کر دیا جاتا ہے شروع شروع میں یہ کسی قدر عجیب و غریب کیوں معلوم ہوا ہو۔ اس کی مثال سم کو ان حیوانات میں ملتی ہے جو ریل کے شور و غل کے عادی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہ دلچسپ ثابت ہو تو پھر کسی نہ کسی رد عمل کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی کچھ نہ کچھ سکھایا جاتا ہے اور کوئی نہ کوئی حرکت کی جاتی ہے۔ یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا مکمل کرتے ہیں۔ یہ بعض اشیاء نظر انداز کرتے ہیں بعض کو منتخب کرتے ہیں۔ تجربہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ موضوعی تحریک کی ترقی کی نسبت زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح معروضی تفرق وہ راستہ اختیار کرتا ہے جو موضوعاً معین کیا جاتا ہے۔ نفسیات کے لئے یہی واقعہ سب سے پہلا اور اساسی ہے۔ اس کو نظر انداز کرنا تجربہ کے حقیقی اور اصلی معنوں کو نظر انداز کرنا ہو گا۔

لیکن ایک طرف تو ہم تغیر کرنا پسند کرتے ہیں اور دوسری طرف ہم اس کے مستلشی رہتے ہیں۔ ان فروق کی یا تو توجیہ ہونی چاہیے یا ان میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ہر قسم کے تغیر سے نفرت حالت سکون کو پیدا کرے گی اور صرف تغیر کی طلب (بشرطیکہ یہ ممکن ہو) تسلسل کا خاتمہ کرے گی۔ مختصر یہ کہ ثبات اور پیش روی نفسی اور ہر قسم کے ارتقا کی لازم لزوم شرائط ہیں۔ لہذا جن تغیرات کو ہم ناپسند کرتے ہیں وہ وہ ہوتے ہیں جو ہمارے کئے و سحرے کو خراب کرتے ہیں اس کے برخلاف جن تغیرات کی ہم کو تلاش ہوتی ہے وہ وہ ہوتے ہیں جو ہماری مہم میں ہماری

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کوشاں رہے۔ رسالہ ماہ اندلس سلسلہ قدیم مکتوبات دو روزہ چارہم میں خود بین نے اس مسئلہ پر مباحثہ کا آغاز کیا ہے۔ پروفیسر سسے کا جواب بالخصوص اچھا ہے۔ توجہ کی غیر ارادی حرکات نفسی زندگی سے بہت کم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ہم مان سکتے ہیں کہ اس زندگی کا آغاز ان ہی سے ہوتا ہے کہ اس کا ثبوت ان واقعے سے ملتا ہے کہ تقریباً تمام اہل تعلیمات اس مسئلہ کو نظر انداز کرتے ہیں (مصنف)۔ اسے یہاں ہم موضوعی اتحاد اور طبعی انتخاب میں ایک متکون تعلق کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تو ایسا انتخاب ہے کہ اسے رد کرتا ہے اور دوسرا ایسا بار و کر کے انتخاب کرتا ہے۔ فطرت نااہل کو مٹا دیتی ہے ادا ل کو باقی رکھتی ہے۔ سنجیدہ کہنے والا اس خیر کا انتخاب کرتے ہیں، جان کے لئے دلچسپ ہیں اور باقی تمام چیزوں کی طرف چشم پوشی کرتے ہیں (مصنف)۔

مدد کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو تحفظ ذات کی غرض پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا اصلاح ذات کی غرض پر۔ جب تک کہ ہر چیز ٹھیک ٹھیک کام دیتی ہے، اس وقت تک موخر الذکر غالب رہ سکتا ہے، کیونکہ یہ زیادہ اور مکمل تر زندگی کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن جب صورت حال یہ نہ ہو، تو مقدم الذکر غالب ہو جاتا ہے، کیونکہ اب جو زندگی کہ ہم میں باقی ہے، وہ بھی خطرے میں نظر آتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ تجربے کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس دائرہ کے اندر مانوسیت اور سہولت کس طرح ہم کو مستقبل کی طرف آنکھیں بھٹاڑ بھٹاڑ کر دیکھنے کی ترغیب دلاتی ہے، تاکہ وہ ذرائع کو وسائل دریافت ہو جائیں جن سے اصلی اشیاء کی طرف ترقی ممکن ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم مثالی سطح پر ہیں۔ یہاں ہم کو ایک بات تو یہ معلوم کرنی ہے کہ موضوعی انتخاب جو ادراکی سطح پر تجربہ کی تشکیل کرتا ہے، اس سطح پر اور بھی زیادہ ظاہر ہے اور مثالی ترکیب جس قدر آگے بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر زیادہ یہ ظاہر ہوتا جاتا ہے۔ مافظی رشتہ کی تکرار تو پہلے ہی قابل اور اکات کو سید کر چکی ہے اور اگر یہ حالت موضوع کے لئے کچھ معنی رکھتی ہے، تو یہی تکرار مناسب حرکتی وضع دروہ اور جواب کی طرف بھی لے جاتی ہے۔ اس حد تک تو ہمیں کرنا صرف پیش منہی ہی کے نہیں، بلکہ تیاری کرنے کے بھی اہم معنی ہے۔ لیکن جب ایسے تجربات سے آخر کار آزاد تصورات رونما ہوتے ہیں تو موضوع اشیاء کو اپنی دلی خواہش سے قریب کرنے میں، ان کو بھی بتدریج ترکیب دے دیتا ہے۔ یہ ترکیب اولاً نظریہ کی خاطر نہیں، بلکہ زندگی کی خاطر ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں ترکیب شروع ہی سے کام کرنے والی آتی اور اگر ناقص بھی ہو تب بھی کسی نہ کسی طرح عضوی ہوتی ہے۔ اس پر اس کا بھی اضافہ کر دینا چاہئے کہ اگر یہ کامیاب بھی ہو، تب یہ صحیح بھی ہوتی ہے۔ یہ صحیح اس لئے نہیں ہوتی کہ یہ مفید ہے، بلکہ برعکس اس کے یہ مفید ہوتی ہے، کیونکہ یہ صحیح ہے اور مسائل کی طرح یہاں بھی نفسیاتی نظام اور منطقی نظام کی تفریق اہم ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کو متحد کرنا، بعض افادیت صداقت کی غلطی ہے۔

لیکن تجربہ کے لئے غایتی اور عملی کی تکنیکی تقدیم پر اصرار کرنا ان کی خوبی ہے۔ یہاں قبل از وقت کہا جاسکتا ہے کہ جس عملی سطح پر ہم غنقریب پہنچنے والے ہیں اس پر بھی صداقت کی صداقت کی خاطر تلاش ممکن ہوتی ہے اور یہ تلاش طبعی اور عملی ہوا کرتی ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں اور ناکام رہتے ہیں اور پھر کوشش کرتے ہیں۔ ہم کو وسائل اور زرائع اختراع کرنے پڑتے ہیں۔ ان کو ہم طریقے اور قیاسات کہا کرتے ہیں۔ یہ تمام عمل صرف موضوعی دہی کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ یہاں ہم کو کسی ذاتی منفعت کی تلاش نہیں ہوتی، لیکن باوجود اس کے تلاش صداقت سادہ ارادوں سے بھی زیادہ موضوعی انتخاب پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہماری دہی اگرچہ زیادہ بے غرضانہ ہوتی ہے، لیکن کچھ کم شدید نہیں ہوتی۔ نسبت مفید علم کی بحیثیت وسیلہ تلاش کے جس کے حصول کے لئے تلاش کی تمام کوششیں ثانوی ہوتی ہیں، لیکن کچھ دیر بعد کم از کم بعضوں کے لئے، تلاش کی لذت اس کو بھی ایک قائم بالذات غایت میں بدل دیتی ہے۔ اب چونکہ غایت اور وسیلہ دونوں ذاتی طور پر قیمتی سمجھے جاتے ہیں؛ لہذا اس حد تک ہم موضوعی فضیلت کے نصب العین کو ماحصل کر لیتے ہیں۔

اس نصب العین کو پوری طرح حاصل کرنا عقلی سطح پر تمام انسانی کوششوں کی غایت بن جاتی ہے اور اس کی وجہ سے موضوعی انتخاب بیش از بیش روشنی میں آجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصب العینوں کا تحقق فرض کرتا ہے، کہ موضوع انتخاب کرتا ہے، تلاش کرتا ہے اور ممکن ہے کہ پالیتا ہو۔ یہ سب اس لئے کہ نصب العین موجود نہیں ہوتے، بلکہ موجود ہونے والے ہوتے ہیں۔ پھر ترکیبی ترجیح جو صرف اس سطح پر ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، بالکل موضوعی انتخاب پر موقوف ہوا کرتی ہے۔

جہاں تک کہ نفسیاتی فرد کو تعلق ہے نفسی تکنیک یہاں ہمارے لئے ختم ہوتی ہے۔ فوق بشر کا ممکن تخیل میں ہے، نہ کہ واقعہ میں لیکن عینی افراد کا تقابلی مطالعہ ایک نئی ووق میدان کے کنارے ہم کو لاکھڑا کرتا ہے، جو نتیجہ ہوتا ہے انسان میں کثرت تنوع اور اس میں ارتقا کے مدارج کثیرہ کا۔ اسی سلسلہ میں ہم سیرت کا

ذکر کرتے ہیں۔ اور اسی عنوان کے تحت ہم منقریب نفسی تکوین کا مزید مطالعہ کرنے کی کوشش کرنے والے ہیں۔ لیکن نفسیاتی فرد کو انوداع کہنے سے قبل ہم کو اس دوسرے جزو پر بھی نظر ڈالنی ہے جو اس کی نفسی تکوین میں موضوعی انتخاب کے علاوہ شامل ہوتا ہے۔ ہماری مراد معروضی جزو سے ہے جس کو ہم کھینچنا ان کرطبیعی انتخاب کا مائل کہہ سکتے ہیں۔

(علمیاتی) معروضی جزو

(۳) معروضی جزو کے تین معنی ہو سکتے ہیں (۱) احضاری سلسلہ یعنی نفس مایہ جس کو بحر و منفرد اور منظم کرتا ہے۔ (۲) عالم طبیعی اس صورت میں جس صورت میں کہ سائنس اس کو متصور کرتی ہے اور جس سے ہمارے جسم کو تعلق ہوتا ہے یا (۳) وہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں یعنی فطرت اور تیاری کی دنیا جس صورت میں کہ ہم عامہ اس کو سمجھتی ہے۔ ان میں سے سب سے آخری وہ علمیاتی معروضی جزو ہے جس کی طرف ابھی اشارہ ہوا ہے۔ یہ وہ دنیا ہے جس کو ہر شخص ماوراء موضوعی سطح پر پہنچنے کے بعد جانے اور اپنے آپ اور اپنے نفسی عضوئے سے متمیز کرنے لگتا ہے۔ اسی سے ہم شروع کرتے ہیں۔ یہ ان تمام چیزوں کو مادی ہے جن کو ہم مجموعاً عوارض حالات کہتے ہیں یہ عوارض طبیعی ہوں یا اجتماعی دوسرے الفاظ میں یہ ہر اس چیز کے ہم معنی ہے جو نفسیاتی لحاظ سے ان متعاقب تراکیب کی شرط یا ان کا سبب ہے جو ہمارے نفسی عضوئے میں تفرق اور وضاحت پیدا کرتی ہیں بعض عوارض حالات خود ہماری اغراض کی علامات ہوتے ہیں اور بعض ان اغیار کی اغراض کا نتیجہ ہوتے ہیں جو ہماری طرف سے اشارے کے ساتھ دھکیں رکھتے ہیں۔ ان عوارض حالات کی قسمت اور تعداد کی زیادتی دنیا کی ترقی کا سب سے زیادہ یقینی نمائندہ ہے۔ اس زیادتی سے قبل عوارض حالات مخصوص افراد کی مختلف فعلیتوں سے زیادہ تر بے نیاز رہتے ہیں اور ان کی حد تک یہ اگر اتفاقی نہیں تو غیر معین اور عارضی ہوتے ہیں۔ اس وقت ہمارے لئے بھی بے نیازی ابتدائی واقعہ ہے۔ یہ تمام

عوارض حالات کے لئے، بصورت موجودہ، صحیح ہے، ان عوارض کی اصلیت خواہ کچھ ہی ہو۔ یہی نفسیاتی اور علمیاتی خارجیت، یا معروضیت کے معنی ہیں۔ عوارض حالات کو اس روشنی میں، اور ماوراء موضوعی سطح پر سے، دیکھنے سے ہم یہ کہنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کا احضار بالواسطہ، یا بلا واسطہ وہ مراد ہے جس سے وہ چیز منتخب کی جاتی ہے، جو ترکیب دی جاتی ہے۔ تاہم طبعی اور اجتماعی ماحول کی تفریق اہم ہے۔ ان میں ایک ساتھ بحث کرنے سے انتشار ذہنی پیدا ہو گا۔

تہم طبعی ماحول سے شروع کرتے ہیں۔ اس کی کارفرمائی براہ راست اور زیادہ تر سببی ہوتی ہے۔ اس کو ہم حقیقی معنوں میں طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ موضوعی انتخاب کی طرح، فعلاً تعمیلاً ترکیب نہیں کرتا۔ یہ بذات خود تو بقا میں مدد کرتا ہے، نہ اصلاح میں۔ یہ صرف بندشیں مانہ کرتا ہے اور اس میں یہ بعض اوقات اتنی سختی کرتا ہے کہ موضوعی عمل نہ صرف رک جاتا ہے، بلکہ ختم بھی ہو جاتا ہے۔ یہ تقابل حیاتیاتی اور نفسیاتی تکوین وجود میں اس قدر اہم اور دور رس ہے کہ نفسیات کے ایک مقالہ میں بھی اس پر نگاہ کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ یہ اس سادہ و تعالٰیٰ ہے جس کو ہم آج کل میکاکی اور تاریخی کا تقابل کہتے ہیں۔ مقدم الذکر کے جوہر اہل تاثیر اور بے جاں منطق کا تسلسل جس قدر شدت کے ساتھ مختص کیا جاتا ہے، حیات اور ذہن کے تکوینی وظائف اسی قدر زیادہ واضح ہو جاتے ہیں۔ ایک میں تو کوئی مذرت نہیں ہوتی، اور دوسرے میں ہکرا مغفود ہوتی ہے۔

خداوند اپنی تصنیف اصل انواع کو اس فقرے پر ختم کرتا ہے: "اس عقیدہ حیات میں ایک خاص عظمت و شان ہے۔۔۔۔۔ کہ یہ سیارہ کش ثقل کے مقررہ قوانین کے مطابق صدیوں سے گردش کر رہا ہے، اور اسی دوران میں نہایت سادہ ابتداء سے سب سے زیادہ حسین اور سب سے زیادہ تعجب خیز صورتیں بنی رہی ہیں، اور پارہی ہیں۔" ان صورتوں میں سے جدید ترین نوع انسانی کا اجتماعی اور عقلی ارتقاء ہے۔ اس پر ہم غور کرتے ہیں، تو اس سادہ ابتداء سے ترقی کی وسعت اور بھی زیادہ تعجب خیز ہو جاتی ہے۔ اس تمام طویل تاریخ میں روز افزوں، اگرچہ کجرو، ترقی کے باوجود ایک بھی طبیعی قانون ایسا نہیں، جو بدلا ہو، لیکن پھر بھی جو شش نمونہ

کے حیرت افزا ڈرامے نے اپنے آپ کو خالصتہ میکانیکی ڈھانچے میں منتقل اور جہاں کر دیا ہے۔ اس طرح ایک ایسی چیز پیدا ہوئی ہے جس کی یہ توجیہ نہیں کر سکتا ہے، لیکن کسی نہ کسی طرح اس کی توجیہ کرنی ضروری ہے۔

رہ یا اجتماعی ماحول، سوہاں بھی ایک سببی یا انتاعی عنصر موجود نظر آتا ہے۔ یہ عنصر گویا اس ثبات کا ٹنڈی ہے جو مجرطبیعی نظام میں تقریباً اطلاق ہے۔ ہر شکل گیری کے لئے کسی نہ کسی حد تک ثبات لازمی ہے بلکہ اطلاق ثبات مملک ہوتا ہے۔ ثباتی کو ایک خاص سانچے میں ڈھالنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ لباس کو۔ سو سائٹی کے قوانین و رسوم اشخاص (مقابلہ اصناف) کا لحاظ نہیں کرتے۔ یہ صرف ان اشخاص کو ثباتی رکھتے ہیں جو سو سائٹی کے نزدیک اہمیت میں اور اکثر تو یہ اتنے ہی بے رحم ہوتے ہیں جتنی کہ خود فطرت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سو سائٹی میں فطرت کی سب سے حسنی نہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ ناممکن الدخول ہو، بلکہ اطلاق و تفاعل اس کی جان ہے۔ اسی کی دست اور گہرائی پر اس کی تمام ترقی منحصر ہوتی ہے۔ اس تفاعل و تفاعل سے پیدا ہونے والی چہرہ دی اور دوستی سے غم ادا ہوا جاتا ہے، اور خوشی و غمی۔ پھر اجتماعی ماحول میں کامل جمود بھی نہیں، نہ اس میں محض بقائے توانائی ہے، نہ قانون تغلیل حاصل۔ سرمایہ داری جو غیر متحد لوگوں میں غیر موجود ہوتی ہے، یہاں ایک عنصر غالب ہے انسان کا بچہ اس دنیا میں آنا بے بس پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ بے مال و پرہیزگار، لیکن والدین کا سائہ عاطفت اس کو فطرت کے تشدد سے محفوظ رکھتا ہے۔ پھر اس کو بہت سی چیزیں ورثہ میں ملتی ہیں جن میں سے اکثر پر یہ بہت جلد متصرف و قابض ہو جاتا ہے۔ یہ ورثہ کیا ہے؟ نسلمائیل کی عقل و حکمت کا ذخیرہ ہے۔ یہ اپنا فرنی کی ایک حیرت انگیز صورت ہے جو پرندے کے بچے میں نمود ہوتی ہے۔

لیکن اجتماعی ماحول کے تو مات بے انتہا ہیں اور انسان کے بچے کو انتخاب کا اتنا ہی موقع ملتا ہے جتنا کہ ایک بچہ کو اس زمین کا جس میں وہ اگنے والی ہے۔ یہ زمین اچھی بھی ہو سکتی ہے، پتھر میں بھی، اور خار و خشک کے درمیان بھی۔ یہ ماحول

اس کو عطا کیا جاتا ہے، وہ اس کا انتخاب نہیں کرتا۔ لیکن بایں ہمہ جو سیرت کہ یہ کتاب کرتا ہے، وہ بہت مختلف ہو سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسی اختلاف کی وجہ سے اکثروں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایک شخص کی سیرت اس شخص کے لئے بنائی جاتی ہے، وہ خود اس کو نہیں بناتا۔ لیکن اس انتہائی جبریت کی کافی تردید ہمارے عام ترکیب سے ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس کی غلطی مایوس کن نہ ہو۔ علاوہ ازیں سوسائٹی کا نفس وجود انفرادی اختلافات اور تنوع کو فرض کرتا ہے، لہذا اس کی توجیہ اس سے نہیں ہو سکتی۔ اگر کما متعہ اکائیاں وجود یاتی نقطہ نظر سے ممکن ہیں، تو ایسی بہت سی اکائیاں مجتمع ہو سکتی ہیں، لیکن متلازم نہیں ہو سکتیں۔

لیکن طبعی اور اجتماعی ماحول کے علاوہ یہاں ایک اور نیا عنصر رونما ہوتا ہے، جو انفرادی تنوع سے ان دونوں سے بھی زیادہ گہرا تعلق رکھتا ہے، اور جس سے اس تنوع کی توجیہ ہوتی ہے، جو بعد میں حل کر اس میں پیدا ہوتا ہے۔ پھر یہ عنصر تو نفسیاتی حیثیت سے موضوعی معلوم ہوتا ہے، نہ علیانی نقطہ نظر سے معروضی۔ لیکن باوجود اس کے اگر یہ سیرت کو مرکب نہیں کرتا، تو سیرت اکثر اسی پر طبعی یا اجتماعی عوارض حالات سے بھی زیادہ مشروط نظر آتی ہے۔ اب ہم اسی عنصر کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو عینی فرد سے اس قدر قریب تعلق رکھتا ہے۔

عینی فرد اور توارث

(۴) سیموئل بلنس کا قول ہے کہ ”اس زندگی کے دس حصوں میں سے آٹھ حصے توارث ہیں، اور دو حصے ان ناشوں کا سبیل۔ غیر مرئی دنیا اس ہی سبیل پر ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ توارث مرئی ”سریعینی طبعی اور اجتماعی ماحولوں کے عوارض حالات ہیں، جتنی بات کہ جو کیلتا ہے، غیر مرئی ہے، نفسیات کے لئے یہی عینی فرد ہے۔ اس غیر مرئی بات کی اہمیت اس بات سے واضح ہے کہ مختلف کھیلنے والے ایک ہی ماحول کے مختلف طریقوں سے اشتغال کرتے ہیں، ایسی ہی بہت اچھی شخصیتیں مل کر ہوں گی۔ لیکن اس کی اتنی اہمیت شاذ ہی ہوتی ہے، جتنی کہ بلنس فرض کرتا ہے، اگر ہم اس بات کو یاد کر لیں، کہ ہم جس

مضاہف انفرادی“ نظیم کو مرکب کرتی، اور اس میں جان ڈالتی ہیں، جس کو ہم سوسائٹی کہتے ہیں۔ اگر یہ فرد افرادِ اجماع نہ ہوتیں، تو مجتمعاً بھی ان کی کوئی اہمیت نہ ہو سکتی تھی، لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تنظیم تفرق اور توحید پر ولایت کرتی ہے۔ اب ہم اس ”غیر مرئی ہائے“ یا یعنی فرد کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ یہ شجر فردوں میں دکھائی دیتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ منطق اس تک نہیں پہنچتی، بلکہ ڈارون کا مینی شجرہ، یعنی قبائلی ارتقائی شجرہ بھی اتنی دور تک نہیں جاتا۔ اس قسم کے افراد نام نہاد شجرہائے نسب پر ناموں سے ظاہر کئے جاتے ہیں، لیکن ان شجروں پر بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں بتا سکتے۔ محض ان شجروں سے منطقی نظام یا طبعی اصطلاحات کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، لیکن اگر ہم ان سیدگیوں، یعنی مسلسل تقاضات کو نظر انداز کر دیں، جو شجرہائے نسب میں دکھائی دیتے ہیں، اور ان کو ایک آخری قبائلی ارتقائی شاخ یا نوع کا سلسلہ سمجھیں، جسے کہ انسیات ان کو سمجھتی ہے، تو پھر ہم ان سلسلہ کا کچھ نہ کچھ تصور قائم کر سکتے ہیں، جس کی یہ فرد آخری حد ہے۔ تمام حقیقی شجروں اور قبائلی ارتقائی شجرے میں فرق یہ ہوتا ہے کہ مورث الذکر میں ہر شاخ اور ہر کوئل اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی ہے، جس کی وجہ سے یہ دوسری شاخوں اور کوئلوں سے متمیز ہو جاتی ہے۔ لیکن قبائلی ارتقائی شجرے اور منطقی شجرے میں مشابہت یہ ہے کہ دونوں میں جس طرح ہم شاخ سے کوئل کی طرف بڑھتے ہیں، اسی طرح یہ خصوصیات زیادہ ہوتی جاتی ہیں، منطق کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا کہ تعبیر کے گھٹنے سے تضامن بڑھتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہر ایک منفرد اور دوسروں سے بے نیاز ہو کر کس قدر کم کتاب کرتا ہے اور یہ کہ جس قدر وہ جانتا ہے، یا اعتقاد رکھتا ہے اس میں سے کس قدر زیادہ الی شریک ہے، تو ہم کو ایسا معلوم ہو چکا کہ جو متمیز فردیت ہم میں ہے اس کو ہم سے تعلق ہے، نہ کہ ذہن سے۔ اب رہ گئے وہ تصورات و خیالات جو ہم کو جاندار بناتے ہیں وہ اس سانس کے شارب ہیں جو ہمارے پیپھروں سے پیدا ہوتا ہے جو شریک ہوا سے لیا جائے اور پھر اس کو دلپس دیا جاتا ہے، لیکن بامعائن نظر دیکھا جائے تو فردیت کی قطعی اہمیت یہاں بھی اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے۔ یہ انکشاف صرف ہمت ہی میں نہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ منتجبہ مواد کے آئندہ انواع، اور اس جدت میں بھی ہوتا ہے جس سے یہ شریک مذکور جاندار، پھر نوپ کرتا ہے، جس کو دلپس (مضف)

اب ہم معنی افراد، اور ان کے شجرہائے نسب کی طرف توجہ کرتے ہیں۔
 یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی خصائص میں ہر فرد اپنے آبا و اجداد سے زیادہ
 مشابہت رکھتا ہے، بہ نسبت دوسروں کے آبا و اجداد کے۔ جس قدر قریبی یہ رشتہ ہوتا ہے
 اسی قدر زیادہ یہ مشابہت ہوتی ہے۔ ماہر انسیات اس طرح کہے گا، کہ ہر فرد میں
 سب پہلے قومی پھر قبائلی اور پھر خاندانی خصوصیات ہوتی ہیں۔ اس طرح اگر ہم
 اس عام فطرت انسانی سے اوپر چڑھتے چلے جائیں، جو ہم سب میں مشترک ہے، تو ہم
 ایسی خصوصیات پر پہنچتے ہیں جو بالخاصہ تین ترقی پذیر، اور باوجود اس کے
 باہم مختلف ہوتی ہیں۔ آخر کار ہم کسی نہ کسی معنی فرد تک پہنچ جاتے ہیں، جو گویا زندگی
 میں قدم رکھنے والا ہے۔ یہاں یہ خصوصیات کثیر ترین ہو جاتی ہیں۔ کیا ہم اس تمام
 مجموعہ کو ”فطرت“ یا ”سیرت“ کہہ سکتے ہیں؟ ”فطرت“ تو کم از کم سائنس کے عام معنوں
 میں ہم اس کو نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مقدم الذکر معنوں میں تو خاصہ خاصہ شخصی شامل ہیں،
 لیکن سائنس ان کو شامل نہیں سمجھتی، تو ہم سچوں کی وصولی، خازنی، جذباتی، قابلیتیں یا اصلاحیتیں
 بھی بالکل ایک ہی نہیں ہوتیں، بلکہ بعض اوقات تو یہ بہت مختلف ہوتی ہیں۔
 پھر ہم اس کو ”سیرت“ بھی نہیں کہہ سکتے، بشرطیکہ یہ خود موضوع سے تعلق نہ رکھتی ہو۔
 اس صورت میں ”ماقبل وجود“ پر ایمان رکھنے والوں (اور ان کی تعداد بہت زیادہ
 ہے) کے لئے یہ ان معنوں میں ”اصلی“ سیرت کا جواب ہو گا۔ لیکن ایک تمیز اس کا
 بھی ہے۔ یہ ایک ایسی چیز بھی ہو سکتی ہے، جو خود موضوع سے قابل تمیز ہو، اور جس پر
 کسی طرح موضوع مشروط ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کو موضوع کے عوارض حالات
 کے زمرہ میں شمار کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس قسم کی مرکزی چیز کو عوارض حالات کے
 تحت رکھا جاسکے۔ ہم مانتے ہیں کہ موضوع ہمیشہ معین ہونا چاہئے، لیکن نفسیات
 ۱۔ اصلی فطرت یا سیرت کا ذکر اضافی معنوں میں تو کر سکتی تھ ہے۔ اگر ہم ”ماقبل وجود“
 کے قیاس کو تسلیم بھی کریں تب بھی یہ سوال صرف مجھے ہٹ جاتا ہے۔ یہیں
 لے خصوصیت“ ایک بیانی مطلق ہے۔ لیکن سیرت، جن معنوں میں یہاں مسئلہ ہے ہمیشہ کسی ایسی خصوصیت
 کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو بیان کی جا رہی ہے، اگر اخص سے خصوصیات ہوتے ہیں، لیکن کسی دو اشخاص کی میراث
 باہم مشابہتیں ہوتیں (مصنف) لے Pre-existence لے باب شان دوم بندہ (مصنف)

پہنچ کر ولدیت اور پیدائش کے حیاتیاتی واقعات اکثر اُن کو نمودار درخت کے تشاغل کی طرف عموماً گزرتے، اور استعاروں کو اس طرح غلطاً لکھ کر نئے ہی طرف مائل کرتے ہیں، کہ خصائص شخصیت اور میراث ”دونوں متحد ہو جاتے ہیں“ غلطاً لکھا ”ہم اس کو اس وجہ سے کہ رہے ہیں کہ ہم عام طور پر میراث کو کسی طرح بھی ”اصلیت“ یا فطرت“ کے مطابق تصور نہیں کرتے۔ اس حیاتیاتی مسئلہ کے نفسیاتی پہلو ہی کو اب ہم واضح کرنے والے ہیں۔

قانونی معاملات میں ”وارث“ اور ”میراث“ اضافی اصطلاحات ہیں۔ ان سے دو بالکل متمیز اور متضاد ہستیاں مدلول ہوتی ہیں۔ قانون میں مقدم الذکر تو ہمیشہ ایک شخص ہوتا ہے، اور مورخہ الذکر ہمیشہ ایک چیز۔ یہاں چیز کے وسیع معنی لئے جاتے ہیں، یہ مری اور ملموس ہو، یا نہ ہو۔ یہ چیز اس شخص (وارث) کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح یہ شخص اور اس کی ملکیت کے تعلق کی ایک خاص صورت ہے، یہ تعلق نفسیات کے لئے اساسی ہے۔ اس حد تک تو معاملہ بالکل صاف ہے، لیکن حیاتیاتی تصانیف میں جب ہم بعض بدیہی شبہات پر زور دیتے ہیں، تو یہ صفائی کا فور ہو جاتی ہے یہاں وارث اور میراث میں بوضاحت تمیز ممکن نہیں رہتی۔ حیاتیات کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ میراث کبھی بھی شے نہیں ہوتی۔ یہ ہمیشہ خبر و ان کے ساتھ ایک مشابہت ہوتی ہے، جو اسلاف کی طرف سے اخلاف میں منتقل ہوتی ہے، یا ان کو ”ورثہ“ میں ملتی ہے۔ سادہ الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ”مثل مثل کو پیدا کرتا ہے۔“ باقی سب یا تو محض استعارہ ہے یا تخیل۔ والدین باعموم اپنی جائداد اپنی اولاد کے نام لکھ جاتے ہیں اور فرض کیا جاتا ہے کہ والدینی خصوصیات یہ جائداد سمجھ جاسکتی ہیں۔ لیکن تخیل بہت سطحی ہے۔ والدین قانونی جائداد سے اپنے آپ کو محروم کر سکتے ہیں۔ اور اس کے باوجود یہ جائداد صحیح و سلامت رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ اس طرح اپنے ذاتی خصائص سے اپنے آپ کو محروم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ قانونی تعلق یہ گمان

۱۔ باب یا زہم (بند ۱۰ صنف)

۲۔ پروفیسر آر تھو ٹامسن نے اپنی تصنیف Heredity میں توارث کی بہت سی تفصیلات نقل کی ہیں۔ ان میں سے مختصر ترین اور انہی کی ہائیڈرولک کثافت کافی ہوگا۔ توارث یعنی عضویوں کی ایک شکل سے دوسری میں مشابہہ خصائص کا انتقال۔ (صنف)

ہوتا ہے، اس لجانہ سے کہ اس میں دو اشخاص ہوتے ہیں، اور وہ جامد اذ جو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اب رہ گیا تخلیقی تعلق یا حیاتیاتی توارث، سو یہاں سب سے زیادہ نمایاں واقعہ ایک وجہ تخلیقی عمل کا محض تسلسل ہے۔ یہ عمل بار آور بیضہ سے شروع ہوتا ہے۔ پیچھے کی طرف تو یہ بیضہ اسلامی جو ٹوٹ مایہ کے ساتھ تسلسل ہوتا ہے، اور آگے کی طرف بتدریج متفرق ہونے کے جنین کے ساتھ۔ آخر کار یہ بیضہ ایک ایسے عضوے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو زندہ رہنے کے قابل ہے، اور جو اپنے والدین اور کم ورجہ میں ان والدین کے والدین اور اس سلسلہ کی ابتدائی کڑیوں کے عضووں سے مشابہت رکھتا ہے۔

اس عمل کے لئے تو توارث محض ایک نام ہے، اور یہ نام بہت اچھا بھی ہے، بشرطیکہ اس سطحی مشیل پر زور نہ دیا جائے، جو اس سے مدلول ہوتی ہے۔ اگر اس پر زور دیا جاتا ہے، تو پھر وارث اور میراث کی اہم تفریق غائب ہو جاتی ہے، لیکن اس سے ان ماہرین حیاتیات کو گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں، اور یہ لوگ فی الواقع گھبراتے بھی نہیں، جو اس عضوے کے محض بحیثیت ایک خارجی شے کے تعلق رکھتے ہیں، یا پھر اس کو "نوع میں محض ایک کڑی" سمجھتے ہیں، اور جو فردیت اور حیات کے متعلق انتہائی سوالات سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے، اگر ہم متلازم مسئلہ کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو پھر ہم کو زیادہ گہری اور تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے۔

اس تحقیق کا آغاز ہم اپنی گزشتہ بحث کے مطابق عارضی طور پر یہ فرض کرنے سے کرتے ہیں، کہ توارث کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ جس پر ماہر حیاتیات بحث کرتا ہے، اور دوسری یہ جس کو وہ ماہر نفسیات کے لئے چھوڑ دیتا ہے، اور ماہر نفسیات

۱۵ Germ-plasm

۱۵ دیکھو باب دوم بند (مصنف)

۱۵ دیونے اپنی ایک تصنیف میں ان کو عضویاتی اور نفسیاتی کے کلان میں تمیز کی ہے، لیکن بعد کی متعدد لائینوں میں اس نے اس تفریق کو ترک کر دیا، اور صرف اس صورت کو تسلیم کیا ہے جس کو وہ حیاتیاتی توارث کہتا ہے (مصنف)

اس کو ہاتھ تک نہیں لگاتا۔ سب سے بڑا واقعہ جس کو ماہر حیاتیات ثابت کر چکا ہے اور جس سے یقیناً ہر شخص واقف ہے، مشابہت ہے، جو والدین اور اولاد کے عضو کے درمیان تسلسل اور قرابت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ مشابہت ہمیشہ کم و بیش اختلاف کی وجہ سے تغیر ہو جاتی ہے۔ لہذا یہاں لفظ ”ذہن“ کی مشابہت اور اسی قسم کا اختلاف ذہنی پہلو میں بھی پاتا ہے۔ لیکن یہاں لفظ ”ذہن“ کا ابہام جس کی طرف بالعموم توجہ نہیں کی جاتی اس تحقیق کو اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ اگر ”ذہن“ سے مراد جاندار موضوع یا تجربہ کرنے والا ہے، تو والدینی اور اولادی خلایا کے درمیان وہ تسلسل جو ماہر حیاتیات کو نظر آتا ہے اس موضوع اور دیگر موضوعات کے متعلق ثابت شدہ واقعہ ہونے کی بجائے بصورت امکان بھی ممکن تصور ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اس سے قبل تسلیم کر چکے ہیں، ایک روح کی اصلیت ہماری دہش سے بالکل باہر ہے۔ لیکن اگر تولید و تسلسل کا نتیجہ ہے تو ہم کم از کم اتنا بتا سکتے ہیں کہ اس کی توجیہ کے لئے عضو یا قی تولد و تسلسل کافی نہیں۔ تاہم بعض ماہرین دینیات اور فلاسفہ جو ”شتمیہ یا تخیلیت“ کہلاتے ہیں، اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں۔

اس کے برخلاف اگر ذہن سے تجربہ کا نفسیاتی معروضی ”مشمول“ مراد لی جائے، جو احضاری سلسلہ یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہہ سکتے ہیں ”نفس مایہ“ کی صورت میں شروع ہی میں ہم کو ”دیا“ گیا ہوتا ہے، تب البتہ اس کے اور حیات مایہ یا جراثیم مایہ کے درمیان تسلسلہ دیکھو باب اول بند ۲ (صفحہ ۱۷) اس تصور کے مدد امکان کے قائل تو بہت سے ہیں لیکن یہ اس کو اس اقرض کے خلاف نہیں سمجھتے کہ تجربے کا موضوع ہم سے پیدا ہوا۔ بلکہ ان کے نزدیک اس سے اس موضوع کی حقیقت ہی شہتہ ہو جاتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک ناقابل تصدیق قیاس ہے جس کو واقعات و اثرات منطقی قیمت سے محروم کرتے ہیں (صفحہ ۱۷) ”Traducianists“ سے ”Generatianists“ شتمیہ اور تخلیقیہ (Creationists) کے درمیان یہ بحث شروع میں ناقصہ دینیاتی تھی اور اس کو زیادہ تر ”تخلی نگار“ کے خیالات سے تعلق تھا۔ فلاسفہ بالعموم ”ماقبل وجود“ پر بحیثیت تیسرے امکان کے عقیدہ رکھتے ہیں۔ وفاقا کثمت میں تضمن ہیں ان کی طرف ان مصنفین تک نے اشارہ کیا ہے جو اپنی ادائیگی کو اور آگے بڑھانا نہیں چاہے (صفحہ ۱۷) Bioplasm

کسی نہ کسی قسم کا ربط ناممکن تصور نہیں رہتا، اور یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے کہ یہ حیات مایہ یا جرثوم مایہ والدینی خاندان کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے۔ ہمارے پاس چند واقعات اس قسم کے ہیں جن پر ہم تکیہ کر سکتے ہیں اور جو کم از کم نفسیاتی لحاظ سے اس ربط کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان واقعات پر ہم عنقریب بحث کریں گے۔ بہرہ ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ”ذہن“ کے یہ دوسرے معنی، یعنی معنیہ معروض، وغیرہ چونکہ موضوع معروض کی اس ثنویت کو تسلیم کرتا ہے جس پر ہر تجربہ ہر جگہ دلالت کرتا ہے لہذا یہ ہم کو شخص و ملکیت کی اس تفریق کی طرف واپس لے آتا ہے جو توارث کے حقیقی معنوں میں شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ ورثہ میں ملتا ہے وہ ملکیت ہوتی ہے جس کے علاوہ حیاتیاتی نقطہ نظر سے توارث کے معنی غائب ہو جاتے ہیں اور موضوعات کا تسلسل جو عضویوں کے تسلسل کے متوازی ہوتا ہے اب ہم کو پریشان نہیں کرتا۔ اس عقیدہ کے مطابق موضوع ”وارث“ کہلاتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کا ذہن ”یا نفس مایہ“ اس کے جسم یا حیات مایہ کی طرح ترقی پا کر اپنے والدین کے ذہن کے شاہد ہو جائے۔

لیکن اگر موضوع ”یا روح“ والدین کے ساتھ مسلسل نہیں ہوتی جن کی یہ میراث ہے تو پھر یہ کب اور کس طرح پیدا ہوتی ہے اور یہ ملکیت کس طرح اور کب اس کے قبضہ میں آتی ہے؟ اس کو خدا نے پیدا کیا، اور اسی نے بالواسطہ یا بلاواسطہ مداخلت کر کے نظم و کائنات میں اس کو ایک خاص جگہ دی۔ یہ وہ جواب تھا جو ان ماہرین دینیات اور فلاسفہ نے دیا، جو شتمیت کے خلاف تھے اور اس لئے شکوہ کیا کہ تھے لیکن یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شکل کی بجائے دوسری شکل میں گرفتار ہو گئے ہیں۔ اور طبعاً ہم سوچتے کرتے ہیں کہ ان میں سے کم کون سی ہے؟ عقیدہ تکونیت بصورت موجودہ بادشاہ سائنسٹک تحقیق کی حدود سے باہر ہے لیکن اس میں کم از کم کوئی تناقض تو نہیں اور پھر نفسیات کے دو بڑے اصول کی تسلیم کرتا ہے یعنی تجربہ کرانے والے کی فردیت اور تجربہ کی ثنویت۔ لیکن عقیدہ تخلیقیت اور اس کی مادی دلائلوں اور نفسیاتی لغویتوں کو مسترد کرنے سے قبل ہم اپنے آپ کو عقیدہ تکونیت کی بار بار ہر سببیت یا اس کے عدم الاحتمال

اول قابل تصدیق مضامین کے حوالہ نہ کریں گے۔

لہذا ہم بلاشبہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ عضویاتی اور عمرانیاتی نقطہ نظر کے مقابلہ میں نفسیاتی نقطہ نظر سے جو کچھ قابل اثر ہے وہ محض نفس مایہ ہے جس کو خود منہویع ترقی دینا اور مکمل کرتا ہے۔ اگر ہم تخلیق پر اعتقاد رکھتے ہیں تو پھر ”ارواح“ یا موضوعات عجیب مخلوقات ہیں بلکہ ابھی ہم کو یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں تخلیق کا تصور کچھ خود اپنی حقیقت کے نقطہ نظر کے اور کس طرح پیدا ہو سکتا ہے اور یہ ایسا سوال ہے جو نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے۔ لہذا اب ہم کو یہاں صرف یہ کرنا ہے کہ توارث کی دو یعنی عضویاتی اور نفسیاتی صورتوں کے تعلق پر اور گہری نظر ڈالیں، تاکہ معلوم ہو سکے کہ واقعات کہاں تک ہمارے مذکورہ بالا بدینی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں۔

ہم نے اس بحث کو نفسی ممکن اور تکنیوں وجود کی تشکیل پر زور دینے سے شروع کیا تھا، ہم نے نفس مایہ کو حیات مایہ کا مثال کہا تھا، اور بیان کیا تھا کہ ان میں سے مقدم الذکر ترقی پا کر نفسی عضویہ کی صورت اختیار کرتا ہے اور موخر الذکر جسمانی عضویہ کی۔ ان دونوں عضویوں یا جیسا کہ ہم بالعموم کہتے ہیں ذہن اور جسم کے تعلقات حقیقی اور اصلی نفسیات سے زیادہ خارج ہیں بلکہ ایک خصوصیت کے ساتھ اہم تعلق ایسا ہے جس میں نفسیاتی واقعات ان دونوں کے درمیان تشکیل سے زیادہ کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ ہماری مراد ان واقعات سے ہے جو استعمال، عادت، صلاحیت، توفیق وغیرہ اصلاحات کے تحت آتے ہیں۔ سہولت و انوسیت، تدریجی کتاب جو موضوعی انتخاب یا تطابق کا نتیجہ ہوتا ہے، بلا واسطہ یا بالواسطہ جسم کی ساخت کے تدریجی تغیر اور اس کے وظائف کی تدریجی تسلیت کو معین کرتا ہے۔ باہر تشریح، حاسم، ڈھانچوں تک میں اس تعلق کے اثرات پاتا ہے چنانچہ موجوں، درزیوں، اور شہسواروں کی ٹانگوں کی خصوصیات کی توجیہ صرف اس پیشہ سے ہی ہو سکتی ہے جو یہ لوگ علی الترتیب اختیار کرتے ہیں۔ موضوع کے جسمانی ”اعضا“ کا، خود اس کی اپنی غایات کے ساتھ

۱۰ جن مابین کو اس مسئلہ کے ساتھ دلچسپی ہو وہ میری کتاب The Realm of Ends کی طرف رجوع کئے بغیر

(مضف) ۷

۱۱ ذہن بحیثیت تجربہ کے نفسیاتی سرچشمی شمول کے (مضف) ۱۲ Automatism

اس طرح داخلی طور پر متین شدہ تطابق ہی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ضروع کا ایک متین عضویہ تھا، جو اس کو پہلے ہی سے ”دیا گیا“ تھا۔ اہر حیات کے لئے ایک خاص فرد کا عضویہ اس کے اسلاف کے عضویوں کے ساتھ منسلک ہوتا ہے۔ یہ گویا اس حیات مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے جس سے عضویوں کے سلسلے کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی طرح باہر نفسیات کے لئے موجودہ عضویہ اس نفس مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے جس سے نفسیاتی فرد کی ابتدائی ہونٹیں اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف ترقی پذیر اور متوازی تفرق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ تعامل بھی ہوتا ہے، کیونکہ ایک دلچسپ ماحول کے ساتھ موضوعی انضباط وہ چنیر ہے جو حیاتیاتی عضویہ کو بالخصوص اس کے ساتھ متطابق ہوتا ہے۔

اب اگر وہ خصوصیات جن کا والدینی عضویوں نے، کتاب کیا، اس طرح نسلاً بعد نسل اس جراثیم مایہ کو بھی متغیر کریں جو اولادی عضویوں کے ساتھ منسلک ہے، بالفاظِ دیگر اگر کتابی خصوصیات متواتر ہوں تو دونوں کے عضویوں کا عام فرق یہ ہوگا:- جو کچھ کہ پہلے عضویوں میں وظیفی تغیرات تھے، وہ بعد کے عضویوں میں ساختی تغیرات بن جائیں گے، یعنی جو کچھ کہ پہلوؤں کے لئے کتابی تھا، وہ بعدوں کے لئے حلقی ہو جائے گا۔ اس حالت میں فرض کیا جاسکتا ہے کہ معنی فرد ایک ایسے نفسیاتی فرد کی اولاد ہے جو بحیثیت ”درمیانی والدین“ کے الگ والدین کی جگہ لیتا ہے جن کی زوئی الواقع اولاد ہے۔ جو چیز کہ نفسیاتی لحاظ سے موروثی ہے، یعنی نفس مایہ وہ پہلے تو حیات مایہ سے متین ہوتی ہے۔ جو نسلاً بعد نسل برابر اور متواتر باقی رہتا ہے، اگرچہ اس میں غیر منقطع ترقی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن آخر کار یہ اسلاف کے تجربہ سے متین ہوتا ہے اور یہ ترقی اولاً اسی تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں انفرادی زندگی میں عادت قومی زندگی میں توارث کی بنا ہوئی تو مایوس اور اس لئے

۱۷ اب ”درمیدہ“ (منصف)

۱۸ Mid-parents

۱۹ یہ عقیدہ بعض اوقات "The mastic Theory of Heridity" (جہاں تا ہے) (منصف)

۲۰ Plasm

دو توارثوں کا بھی وہ تعلق ہے جو نفسی طبعی نقطہ نظر سے بھی ممکن ہے۔ لیکن ابھی بعض اور اہم باتیں باقی ہیں جن کا ذکر ضروری ہے۔

اگر استتعال اور عادت توارث کے خزان کی کبھی ہو بھی، تب بھی یہ ان سے بہت چھپے رہتے ہیں۔ جو عادات استتعال کو طبیعت ثانیہ "یا عادت کو تمام عمر کے لئے خود کار بنانے کے لئے کافی ہوتے ہیں وہ آئندہ نسلوں کے لئے توارث کو یقینی بنانے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ایک پوری عمر میں حامل کی ہوئی سہولت اور مانوسیت جب تک کسی نہ کسی درجہ میں یہ بہت ہی حقیر کیوں نہ ہو، متقل نہ ہوں، اس وقت تک براہ راست کوئی انتقال ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن نکتہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ فرضی گزر جائیں اور اس کے اثرات قابل ادراک نہ بنیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس اثنا میں ماحول تغیرات کی وجہ سے تبدیلی غائب ہو جائے یا دونوں والدین کی خصوصیات کے امتزاج کی وجہ سے بے اثر ہو جائے یا یہ کہ یہ ایک یا زائد نسلوں کے لئے خفیہ ہو جائے۔ "قانون توارث" کے اصلی معنی قابلیت انتقال ہے، نہ کہ دائمی انتقال اس کا مطلب یہ ہے کہ جن جسمانی اور ذہنی خصائص میں ایک بچہ اپنے والدین سے مشابہت رکھتا ہے، ان کو خود یہ والدین ورثہ میں پاتے ہیں اور اگر تقلید اور مشابہ ماحول کے اثرات سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ کبھی بھی ایسے خصائص نہیں ہوتے جن کو وہ والدین استتعال یا عدم استتعال سے پہلی مرتبہ اکتساب کرتے ہیں۔ ایک موجدی کا بیٹا اگر اپنے باپ کا پیشہ اختیار نہ کرے تو اس کو موجدوں کی طرح بیٹھنا نہیں آتا۔ اور اگر وہ باپ کی طرح منطقی ہے یا اس کی موسیقی سے شغف رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے اور ماں باپ دونوں نے اس کو مشترک اسلاف سے ورثہ میں پایا ہے۔ بہر صورت مشابہت صرف جزئی ہوتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ اختلاف کی نسبت کم نمایاں ہو۔ اسی سے ہمارا یہ قول جائز ٹھہرتا ہے کہ صرف شجرہ نسب سے ہم صنی فرد تک نہیں پہنچ سکتے۔ لہذا یہاں تک تو واقعات

سے ہر کتابی خصوصیات کی تدریث کے متعلق اکثر اہلین حیاتیات کے خیالات کو دیکھتے ہوئے اس سے زیادہ گھٹنا سبب نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے برخلاف جس قدر گھٹا گادہ مانوس معلوم ہوتا ہے سبب اس مفید کے جوگزشتہ دن صدی سے رائج ہے۔ ان دنوں میں خیال تھا کہ دانشمندان نے لڑ مارکی کو فحش دی اور دلا دون کی تصحیح کی۔ لیکن اس نے اپنے قیاسی پچیدہ اور گھٹا تفسیر خیالات کی وجہ سے اپنے آپ کو بہت بدنام کر لیا ہے۔ باوجود اس کے کہ

جن کو زمانہ حال میں صرف اس وجہ سے رد کیا جاتا ہے کہ وہ عضویاتی عمل منکشف نہیں ہوا، جو اس میں شامل ہے (ہمارے اس پر یہی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں کہ 'فردیت' یا سیرت نہیں، بلکہ مخصوص اسلامی خصوصیات کو ترقی دینے کا میلان یا بزبانِ اسلامی صلاحیت، موردِ توجہ ہوتا ہے۔ سرودست اتنا ہی کافی ہے۔

لیکن اس اصطلاح کی صحیح اور متعین تعریف آسان نہیں۔ جو چیز کہ اس سے تعبیر ہوتی ہے وہ اس قدر مرکزی ہوتی ہے کہ اس کو عوارض حالات میں شامل نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ طبیعی اور اجتماعی ماحول کو کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ اتنی مرکزی بھی نہیں کہ اس کو موضوع کا ہم معنی سمجھ لیا جائے جس کی یہ ملکیت ہے اور جس کی تشکیل اس ملکیت کے مطابق ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ درمیانی حالت آخر ہم کو کہاں لگتی ہے اور ہم اس کو کس طرح بیان کریں گے؟ لائبنٹز کی تقریباً تمام تصانیف لاطینی یا فرانسیسی زبان میں ہیں، لہذا اس نے "صلاحیت" کا لفظ تو کہیں استعمال نہیں کیا، لیکن جس چیز کو وہ "ہر موناڈ" کا مخصوص نقطہ نظر کہتا ہے اس سے ہم کو اس کا کھوج مل سکتا ہے۔ اس کے نزدیک اس میں کوئی جزو مرکباتی نہیں ہوتا، اگرچہ اس نے جو مثال اس کی دی ہے اس سے یہ جزو شرح ہوتا ہے۔ "موناڈ کا نقطہ نظر" اس کا جسم ہے، لیکن اس سے جسم بحیثیت ممتد یعنی عضوے کا جسمانی پہلو مراد نہیں۔ اس سے جسم کا نفسی یا قصدی پہلو مراد ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ عالم خارجی یعنی طبعی اور اجتماعی ماحول کے ساتھ تعامل کا واسطہ ہے۔ اسی بنا پر لائبنٹز کا خیال ہے کہ ہر جسم روح ایک ایسی روح ہوگی جس کو اور موناڈات سے کوئی تعلق نہیں، یہ گویا "عام نظام سے بھاگی ہوئی ہوگی"۔ اس طرح صلاحیت اس جسم کا قصدی پہلو ہوگا، جو تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ شروع ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ یہ نفس مایہ ہوگا، لیکن ایسا نفس مایہ جو توارث کی وجہ سے متغیر ہو چکا ہے اور جو اس طرح اس دنیا میں عینی فرد کے درجہ کو

بقیہ مائتہ و گشتہ۔ اس کی تفصیل بہت اہم ہیں (صفحہ ۲۷)

۱۷ دیکھو ابواب بند ۲۷ (صفحہ ۲۷)

کو کم و بیش پہلے ہی سے معین کرتا ہے ۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ صلاحیت تجربہ کے موضوع کو ایک نئی روشنی میں پیش کرتی ہے۔ جب تک کہ ہم نفسیاتی فرد پر بحث کر رہے تھے، اس وقت تک تو صلاحیت کے ذکر کی ضرورت تھی بلکہ صرف نفس آئیہ کے ذکر کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن اب معینی افراد کی بحث میں یہ ضرورت واضح ہے۔ ان دونوں کا فرق اہم ہے یہ صلاحیت عام تجربہ کی طرح، بعض سمتوں میں تو ترقی کو روکتی ہے اور بعض سمتوں میں اس ترقی میں آسانی پیدا کرتی ہے۔ لیکن تاہم خود یہ تجربہ نہیں، کیونکہ جس تحلیل، یا ترکیب پر یہ حالات کرتی ہے، اس سے وہ معینی فرد کو واقف ہوتا ہے جس سے یہ تعلق رکھتی ہے لیکن جو چیز کہ کسی تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ نہیں، وہ کسی صورت میں بھی تجربہ نہیں کہتی۔ اس طرح اگرچہ گزشتہ ترکیب کو متعین ہونے کی وجہ سے، یہ بذات خود متعین ہوتی ہے، لیکن معینی فرد کے لئے یہ بسیط ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے کہ جس کو اس نے ترکیب نہیں دی، اس کی وہ نفسیاتی طور پر تحلیل بھی نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے ہم اس کو بعض اوقات جبلت کہتے ہیں۔ یہ بذات خود لوح سادہ ہونے کے سوا سب کچھ ہے۔ لیکن ایسا یہ صرف معینی فرد کے لئے ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، اس کا تجربہ اسی سے شروع ہوتا ہے۔

۱۵ دیکھو باب پنجم، بند ۲ ماضیہ (مصنف)

۱۶ دیکھو باب چارم، بند ۱، باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

باب ہمیشہ ہم

عینی فرد اور سیرتیا

طریقے کے سوالات

(۱) ابھی عینی فرد کو اس صورت میں دریافت کرنا باقی ہے، جس میں کہ نفسیات اس کو تصور کرتی ہے اس کو پوری طرح ”تو ہم کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں گے۔ تاہم وہ محض تصور ہی نہیں بشمول ذات ہم کو اس کی حقیقت کا اتنا زیادہ یقین دلاتا ہے کہ کسی اور حقیقت کا نہیں دلاتا۔ مجھے یقین ہے کہ میں ہوں، لیکن مجھے اس کے متعلق بہت زیادہ معلومات حاصل نہیں کہ میں کیا ہوں۔ یہ ایک عام بات ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرتا، کہ کوئی شخص بھی خود اپنے یا اوروں کے لئے پوری طرح منکشف نہیں ہوتا۔ لایسنٹز نے یہ کہا ہے کہ ”فرد غیر محدودیں لپٹا ہوتا ہے۔ تاہم آقا ہی صدا کے ساتھ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہم صرف عینی افراد موجود پاتے ہیں۔ لیکن یہ ایسا واقعہ ہے جس سے یہ وقت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ دیگر عینی افراد کے متعلق ہمارا تمام علم ایک کا دوسرے سے مقابلہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس لئے یہ صرف عام الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے لیکن عام الفاظ کا کوئی ضابطہ بھی عینی حقیقت کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔ لیکن اسی قسم کی تعلیمات وہ مواد ہیں جو بالعموم ہمارے پاس ہوتا ہے۔ غیر علمی طریقے ہی سے اسہی لیکن نوع انسانی نے نہایت زیرکی اور تیز فہمی سے اس قسم کا بہت سا مواد پہلے ہی جمع کر لیا ہے انسان کا صحیح مطالعہ انسان ہے۔ اور یہی وہ مطالعہ ہے جو بنی نوع انسان بہت مدت

اور بہت شوق و جوشیں سے کر رہا ہے۔

اس عملی علم قیادہ کو نفسیات فرد میں بدلنا مسئلہ زیر بحث ہے۔ لیکن اگر ہم عینی فرد کو اس صورت میں دریافت نہیں کر سکتے جس میں کہ نفسیات اس کو متصور کرتی ہے، تو پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ کس طرح حل ہو گا؟ اس کے برخلاف اگر ہم صرف عینی افراد ہی موجود پاتے ہیں، تو کیا یہ سوال فی حقیقت پیدا بھی ہوتا ہے؟ علم قیادہ کیا ہے، سوائے انسان کی انسان سے واقفیت کے۔ اس اعتراض کے تشفی بخش جواب کے لئے ہم کو منطق کی سیر کرنی پڑتی ہے اور یہ یہاں بالکل بے محل ہے۔ لیکن خود نفسیات ترقی پذیر تفرق کے ہول میں ایک قریب کے اور چھوٹے راستے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ہمارے مقاصد کے لئے کافی ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ یہ اس ہول کا تقاضا ہے کہ علم ہمیشہ عام تفہیقات سے شروع ہونا چاہئے۔ بعد میں حل کر یہ زیادہ مخصوص تفہیقات تک پہنچ سکتا ہے۔ اس کے پہلے قدم کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ ہم ایک فرد کو ایک جنس یا جماعت سے متعلق تسلیم کر لیں۔ یہ گویا ایک "تخصیصی تعریف" ہے جو عینی سادہ موافقت ہی بہتر ہوتی ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ ہم صرف عینی افراد موجود پاتے ہیں، تو ہماری مراد صرف اسی قدر ہوتی ہے کہ ہم عینی افراد کو بصورت ترقی پذیر تفرقات کے سلسلہ کی آخری حد کے دریافت کرنے کے لئے ہم ان عینی افراد سے شروع کر سکتے ہیں جو جنسی علامات سے متعین ہوتے ہیں۔ لیکن اس عمل تعین سے جو منطقاً ہر جگہ ایک ہی ہے، ہم کبھی اس قابل نہیں ہو سکتے کہ کسی ایک جماعت کو اس صورت میں پالیں جس میں کہ وہ فی الواقع ہے۔

اس ظاہری وقت کو حل کرنے کا واحد طریقہ ہم کو تحلیلی اور تخلیقی دو عام نفسیات پہنچاتی ہے جس کو ہم بھی چھوڑ آئے ہیں۔ یہ نفسیات اس فرد سے شروع نہیں ہوتی، جو جنسی علامات سے تعین ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے کہ یہ فرد کی اس صورت سے شروع ہوتی ہے جس کو خود وہ فرد جانتا ہے۔ اگر یہ "خالک" درست

تو پھر ہر مبنی فرد کو اس میں ٹھیک ٹھیک بٹھکا جانا چاہیے۔ پھر یہ خاکہ جس قدر زیادہ بھرا جائے گا، اسی قدر زیادہ متعین اس میں ہر فرد کی جگہ ہو جائے گی اور اسی قدر قابل اعتساب و خودیہ خاکہ ہو جائے گا۔ اس طرح عام اور خاص نفسیات ایک دوسری کا مکملہ کریں گی۔ لیکن اس غایت کو حاصل کرنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ خصوصیات کے اتفاقی و عارضی اور غیر منتظم مقابلہ کی بجائے ایک ایسا تقابلی طریقہ استعمال کیا جائے جس کی وجہ سے ہم افراد پر بحیثیت ان اشخاص کے بحث کر سکیں جو ایک سیرت رکھتے ہیں۔ جو مخصوص یا فردی نفسیات اس طرح پیدا ہوگی، وہ شاید نفسیات متقابلہ کی ایک شاخ کہی جاسکے گی۔ لیکن چونکہ ”نفسیات متقابلہ“ کی اصطلاح بہت محدود معنوں میں استعمال ہوتی ہے اور اس سے اشخاص نہیں بلکہ اجناس کا مطالعہ مفہوم ہوتا ہے، لہذا ہم کو کسی اور اصطلاح کی ضرورت ہے۔ آج سے پچاس برس قبل سیرئلیات کی اصطلاح استعمال تھی۔ آج بھی یہی مفید معلوم ہوتی ہے اور عام طور پر اسی کا استعمال ہو رہا ہے۔ لہذا اگرچہ یہ کانوں کو نامائوس معلوم ہوگی تاہم ہم اسی کو اختیار کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔

لیکن اکثر اشخاص جو مذکورہ بالا وقت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں، اس حل سے انکار کیا اس کے قبول کرنے سے اغماض کرتے ہیں، جو ہم نے تجویز کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں پہونچ کر طریقہ کا اختلاف امتحانی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہماری تمام گوشہ تقاریر میں رونما ہوتا رہا ہے۔ ہماری مراد احضاری یا فردی نفسیات یا نفسیات یا موضوع اور اس یا موضوع نفسیات کے اختلاف سے ہے جس کی ہم نے یہاں حمایت و دکالت کی ہے خیال یہ ہے کہ چونکہ تجربہ کرنے والے موضوع کا نہ تو کسی باطنی جس کے سامنے (بالواسطہ) حقائق ہوتا ہے اور نہ یہ (کسی محدود تحلیل کے ذریعہ) بالواسطہ قابل حصول ہے لہذا ہم سوچ

۱۔ دیکھو باب اول بند ۶ (مصنف) ۲۔ زیادہ صحت کے ساتھ کہنا چاہیے کہ وہ نفسیات جو اس مضمون کو ہر جگہ نظر انداز کرتی ہے جو اس سے ہر جگہ مدلل ہوتا ہے۔ دیکھو باب اول بند ۶ (مصنف)

اس کے اور کچھ نہیں کر سکتے، کہ خصوصیات کی صنف بندی کر دیں، کیونکہ ہم صرف خصوصیات ہی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، اور صرف ان ہی کو نتیجہ کر سکتے ہیں، لیکن خصوصیات کا مقابلہ کرنے میں صرف ان کی مشابہتیں، یا ان کے اختلاف ہی معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور ہم کو ضرورت اس بات کی ہے، کہ ان کی توجیہ ہو۔ ہمارے نزدیک سیرنیات کا یہی مفہوم ہے۔ یہ صرف تحلیل ہی کی کوشش نہیں کرتی، بلکہ اس ترکیب دینے والے موضوع کو منکشف کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو تحلیل سے مدلول ہوتا ہے۔ زیر تنقید طریقے اگرچہ بظاہر سیدھے ہیں، لیکن فی الواقع یہ معکوس ہیں۔ یہ گویا علت کو معلول سے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ نفسی ساخت، یا نفسی عناصر، یا ان عناصر کے مختلف درجوں میں مرکبات (جو کسی اساسی وحدت پر نہیں، بلکہ احضار اکائیوں کی نہائی کثرت پر ولادت کرتے ہیں) کی طرف ان کی مسلسل اشارے ان کا ان قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق یہ عناصر سیرت مطابق ہوتے، اور ماتحتی درجہ حاصل کرتے ہیں، یا تازم و امتناع کے ان قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق فرض کیا جاتا ہے، کہ ان کی تعمیر ہوتی ہے، گویا تمیہات بالکل بے کار ہوتی ہیں، اور قوائی نفسیات کی اصطلاحات، یعنی حس عقل، جذبہ، اور ارادہ، کو ان کا اختیار کرنا، گویا حیات نفسی میں کوئی اور بڑا وظیفہ موجود ہی نہیں، ان سب سے کم و بیش واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ اس مرکزیت اور وحدت کو تسلیم کرنے سے تا صراہیں، جو ہر تجربہ کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔

تجربہ کی یہی مرکزی وحدت ہی تو ہے، جو نفسیات میں سیدھے طریقہ کو اس حد تک ممکن بناتی ہے، کہ علوم طبعیہ میں ممکن نہیں۔ علوم طبعیہ میں اعتبار یعنی علت سے معلول کی طرف ترقی، کی حدود بہت تنگ ہیں۔ نفسیات میں، اگر موضوع ذہنی ثلث ہے، تو ہر تجربہ ایک اعتبار ہے۔ ہمارے مروجہ معروضی رویہ کی وجہ سے نفسیات میں طبعیاتی تعصب پیدا ہوا ہے، اور اس تعصب کی وجہ سے اس کا اساسی نقطہ نظر، یعنی مطالعہ باطن، معکوس ہو گیا ہے، لیکن کسی نقطہ نظر سے حقیقی مرکزیت کے تصور تک پہنچتے ہیں، اس کے بعد ہم اوراق کے ذریعہ اس فونی اور تہنیتی حدت کو اخذ کرتے ہیں، جو تمام مقولات کی کنجی اور اعلیٰ ترین اصول ہے، اگر ہم اس کو چھوڑ دیں، بلکہ کہنا چاہئے کہ اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں،

کیونکہ ہم اس کو کبھی بھی چھوڑ نہیں سکتے۔ تو ہم غیر مختتم طریقہ سے تحلیل کر سکتے ہیں اور تلازم پیدا کر سکتے ہیں، لیکن فردیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ چشم پوشی علوم لطیفہ کے طریق کا ایک جزو ہے، اور سیریتیات جس قدر زیادہ اس کو اختیار کرتی ہے، اسی قدر زیادہ بعید یہ اپنے نام سے ہو جاتی ہے بلکہ

اسے اس لحاظ سے سب سے بڑا گنہگار شاید پالمان (Paulhan) ہے جو کہ کسٹم حضاری ہے۔ لیکن ایسے سکوس طریقوں کا جدید ترین اور سب سے زیادہ منطقی نتیجہ یہ ہے کہ ان طریقوں کو اختیار کرنے والے سیریتات (جیسے کہ ہم نے اس کی تعریف کی ہے) کے دائرہ عمل اور اپنی تحقیقات کے دائرہ عمل میں فرق پر زور دیتے ہیں۔ ان تحقیقات کو سیریتات یا فردی نفسیات سے نہیں بلکہ تفریقی نفسیات (Differential Psychology) سے تعلق ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سٹون (Stern) اس نئی نفسیات کا سب سے بڑا شارح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا نقطہ نظر یہاں نظر انداز کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ غالباً فلسفیانہ خیال ہے جو تجربی علم کے دائرے سے خارج ہے، اگرچہ اس نے کسی اور جگہ اس کو نہ صرف صحیح، بلکہ ایک حقیقی فلسفہ کائنات کے لئے اہم قرار دیا ہے۔ لیکن بدانتہاس کا انحصار تجربی کی تعریف پر ہے اور کچھ اس علم کی نوعیت پر جو تجربی ہے۔ اگر یہ علم فردی تجربہ کا علم ہے اور اگر تجربہ موضوع و موعوض کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے دوسرے الفاظ میں اگر ہمارا نقطہ نظر صحیح ہے تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ ہم اس علم یا قیہ پر کس طرح قائم رہ سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہمارا نقطہ نظر غلط ہے تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ یہ قیہ کھل کس طرح ہوتا ہے۔ علمیات میں صداقت کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس میں شبہ کرنا نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے لیکن ہم کم از کم سٹومپیف (Stumpf) کے اس خیال سے اتفاق کر سکتے ہیں کہ ”علمیات میں کوئی ایسی بات صحیح نہیں ہو سکتی، جو نفسیات میں غلط ہے۔“

لیکن ہم کو یہاں ڈاکٹر سٹون کی ناقص بیانی سے تعلق نہیں۔ یہ تو اعلان ہے ہم کو زیادہ تعلق اس کے اس قول سے ہے کہ حضاری یا ذہنی نفسیات کے مطابق متقابل طریقہ کا استعمال سیریتات کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ یہی وہ اہم صداقت ہے جس کے لئے ہم تمام بحث کر رہے ہیں اس صورت میں یہ شبہ ہے کہ ہم تفریقی نفسیات کو نفسیات کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ اختصاری طریقہ مدون کرتی ہے اور اعداد و شمار جمع کرتی ہے۔ ان طریقوں کی بدولت یہ ایک حد تک متفرق، انسانی اور نفسیاتی مواد مہیا کرتی ہے۔ پھر یہ اس مواد کی پالش کرنے یا اس کی تدریج کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اس مواد میں تلازم پیدا کرنے کی بھی غرضی کوشش ہوتی ہے لیکن یہ نتائج بھڑکتے ہوئے نفسیات

مزاج

۲۱، لہذا عینی فرد کو نفسیاتی طور پر شکل و صورت دینے اور اس کی سیرت کو بتدریج منکشف کرنے میں ہم اپنا پہلا کام یہ سمجھتے ہیں کہ اس کو اپنے خاکہ میں جڑیں یعنی یہ کہ اس کو نہ صرف اپنا نفسیاتی فرد سمجھیں بلکہ اس کو ایک ایسا مخصوص شخص بھی خیال کریں جو انسانی سطح پر زندگی میں قدم رکھ رہا ہے۔ اس کو ایسا سمجھنے میں موضوع و معروض ذات غیر ذات کی ثنویت کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے ہم نے اس تجربہ کی تخلیق میں تین عناصر کو منیر کیا ہے یعنی وہ خود اس کا ماحول اور اس کی صلاحیت۔ اب ہم کو ان میں سے سب سے آخری پر سب سے پہلے غور کرنا ہے، کیونکہ صرف بصورت ضرورت عینی فرد کا وجود ہوتا ہے۔ اب ہم کو سب سے پہلا کام تو یہ کرنا ہے کہ ہم اس بات کو یاد کر لیں جو ہم اس سے قبل کہ چکے ہیں، یعنی یہ کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں کہے جاسکتے، اگرچہ یہ اس ماہر نفسیات کے لئے اہم ہوتے ہیں جو ان کی تعبیر و تادل کرنا چاہتا ہے لیکن یہ سبکی قابلیت ہے جو اکثر ان محققین میں منقود ہوتی ہے جو اس مواد کو جمع کرتے ہیں۔ اہم ڈاکٹر سسٹون کا خیال ہے کہ اسی مواد سے مستقبل بعید میں اس چیز کی تشکیل ممکن ہو جائے گی جسے عینی فرد کا Psychogram کہا گیا ہے۔ وہ انا ہے کہ نفس نگاری Psychography بالضرورت کم و بیش ناقص ہوگی لیکن اس کا نصب العین Idiographic ہوگا نہ کہ Nomothetic جیسا کہ ایک سنوں میں مام نفسیات کا ہوا کرتا ہے خیال ہو سکتا ہے کہ اگر نفس نگاری بھی ایک دوسرے صوبوں میں سیرتات ہی تھی لیکن یہ صحیح نہیں۔ یہ سیرتات سے بالکل مختلف ہے اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ "فردیت کی تحقیق کا وہ طریقہ ہے جس کا نقطہ آغاز ان خصوصیات کی وحدت نہیں بلکہ کثرت ہے، جو اس فرد میں موجود ہوتی ہیں اور جو ان خصوصیات کو ان کے نفسیاتی پہلوؤں کے مطابق ترتیب دیتا ہے۔" تمام ممکن خصوصیات اس طرح مرتب ہو کر "عام نفس نگارمانہ خاکہ" مہیا کرتی ہیں جو ہر مخصوص تحقیق کی لازمی بنا ہے۔ اس خاکہ کے محض بیان نے ڈاکٹر سسٹون کی کتاب کے کوئی میں صفحات گھیرے ہیں Institute for Applied Psychology) نے جس کا ناظم ڈاکٹر سسٹون ہے اس خاکہ کی تیاری شروع کر دی ہے اور اس کے نتائج کو محفوظ کرنے اور دکھانے کے لئے ایک عجائب خانہ بھی زیر غور ہے! (مصنف)

یہ جزو بحیثیت ”حد اوسط“ کے دو اور حدود کے درمیان واقع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام جو کسی اور بحث میں جا کر نبع مشکلات بن جاتا ہے، یہاں ایک مخصوص ابہام کا شکار ہے۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ ہم اس کو کس حد تک حل کر سکتے ہیں۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ ہم اس سمت میں، مابعد الطبیعیات میں سے گزرے بغیر بہت دور نہیں جاسکتے۔ لیکن بہر صورت ہم اس ابہام کو نظر انداز کر کے آگے بھی نہیں بڑھ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس حد تک ہم اس کو نفسیاتی نقطہ نظر سے تحلیل کر سکتے ہیں، وہ ہماری تمام تصریحات و توضیحات پر اثر کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی معلوم کیا ہے اگر صلاحیت نفس و نفس مایہ ہے جس کو معنی فرد کو مکمل کرنا ہے، تو یہ فرد اس پر کسی قدر زیادہ مشروط کیوں نہ ہو، یہ ہمیشہ سے اس سے جدا ہے اور جدا ہی رہے گا۔ لیکن جب ہم ان مختلف واقعات پر گہری نظر ڈالتے ہیں جو صلاحیت سے تعبیر ہوتے ہیں، تو کیا یہ نتیجہ آخر کار باقی رہتا ہے؟

صلاحیت کے زیر عنوان ہم جنس (Sex) فران، اور بعض (خلقی)، قابلیتوں کو جمع کرتے ہیں۔ سب سے آخری کی طرف سے کوئی مشکلات پیدا نہیں ہوتیں اس کی وجہ یہ ہے کہ موسیقی، یا نقاشی، یا ریاضی سے ساتھ خلقی شغف، یا تیز حافظہ، سب کے سب اس نفس مایہ کی طرف منسوب کئے جاسکتے ہیں جو توارث نے متغیر کر دیا ہے۔ بہر صورت انہیں بحث سے خارج کیا جاسکتا ہے۔ لیکن کیا ہم جنس اور فران کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں؟ یہ دونوں ملاشبہ عضویاتی وظائف کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، اور جنس کی حد تک تو ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ عضویاتی وظائف گویا فرد کے حیاتیاتی کام، اور اس کے نتائج، کو معین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں وظائف متعلقہ بالکل صاف اور غیر مشتبہ ہیں۔ یہ کام فرد کی حیات کے لئے تو اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس سے فرد کی سیرت کا کچھ تہہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف

۱۔ دیکھو باب ہفتم بند ۲ و ۳ (مصنف)

۲۔ مثلاً ایک عالم خارجی کے ادراک کے طبعیاتی سائل اور جنم اور ذہن کے تعلق کے مسئلہ میں (مصنف)

۳۔ دیکھو باب ہفتم بند ۴ (مصنف)

مزاج ”خلقی“ سیرت کہلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ کوئی شخص نفسیاتی جنس کا نام نہیں لیتا، لیکن کانٹ کے وقت سے نفسیاتی مزاج کی اصطلاح عام طور پر رائج ہے۔ جنس کی طرح اس کے متعلق بھی یہی فرض کیا جاتا ہے کہ یہ بھی عضویات ہی کی طرف سے متعین ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بھی ناقابل تبدیل ہے۔ لہذا اب ہم سوال کرتے ہیں کہ ”نفسیاتی مزاج کیا ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ ہم جانتے کہ یہ کیا ہے۔ لیکن جلدی ہی ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے متعلق تمام علم اور سب سے زیادہ وہ عضویاتی وظائف جن پر یہ موقوف فرض کیا جاتا ہے، بالکل غیر واضح ہیں۔ تاہم ذرا صبر سے کام لینے سے ہم کو کچھ علم حاصل ہو سکتا ہے لیکن اصلی سوال پر بحث سے قبل عضویاتی عقیدہ پر مختصر انگاہ ڈالنا اور نفسیاتی واقعات کا معائنہ کرنا بہتر ہو گا۔

(۱) مذکورہ بالا عقیدہ کسی نہ کسی صورت میں ہزاروں سال سے چلا آ رہا ہے۔ یہ منجملہ ان کثیر مثالوں کے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح ”پرانے عقائد بے بنیاد نظریات کو عملی مشاہدات کے ساتھ ملا کر، ہماری اصطلاحات کی تشکیل کرتے ہیں، اور واقعات کی تاویل کو مسخ۔ یہاں جن واقعات سے ہم کو اولاً تعلق ہے وہ نفسیاتی ہیں جو مدت دراز سے ہر جگہ کے انسانوں کے لئے مانوس ہیں۔ ہماری عام زبان اس مانوسیت پر شاہد ہے لیکن ماہرین علم امراض اگر یہی اصطلاح بقرط اور جالینوس کے لئے استعمال ہو سکتی ہے، پہلے لوگ اچھے جہتوں نے اس کا خاص طور پر مطالعہ کیا لیکن یہ مطالعہ نفسی واقعات کی باجیٹا تحلیل اور ان کے باقاعدہ مقابلہ کی مدد سے نہیں بلکہ ان کی خفیہ علمتوں کے متعلق خام اور شتاب کارانہ اقرضات کے ذریعہ ہوا۔ یہ وہ دن تھے جب جہالت نے نظریات قائم کرنا آسان کر رکھا تھا۔ ائی آونیسا کے فلاسفہ ایک واحد اصل کے متلاشی تھے، امپیدوقلس نے ترقی کی اور مشہور عام اربعہ عناصر تک پہنچا، اور یہ فرض کیا کہ تمام اشیاء ان ہی سے مرکب ہیں۔ اب فرض کیا گیا کہ ان کے مقابلہ میں جسم انسانی میں چار اخلاط ہیں جسم میں ان میں سے جو خلط غالب نظر آئی، اسی کے مطابق

امزجہ اربعہ کے نام رکھے گئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کمال جسم میں کوئی سی ایک غلط بھی غالب نہیں ہو سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ امزجہ اربعہ کا عقیدہ مریض جسموں کی مشابہت سے شروع ہوا، نہ کہ صحیح اذہان کے مشابہت سے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مخصوص مزاج رکھنا اعتدال کے نقص یا فقدان کے ہم معنی ہے، جو اگرچہ مرض کا ہم نسبت ہے، لیکن اس میں اور مرض میں فرق صرف یہ ہے کہ یہ مزاج یا پیدا ہوا ہو یا نہ کہ عارضی اور خطرناک۔ آج کے دن تک یہ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، دوسری، یا صفر آدمی، یا سودا آدمی، یا بلغمی ہونا ارسطو کے حقیقی اوسط سے افراط یا تفریط کی وجہ سے ناقص ہونا ہے۔

ارسطو پہلے ہی دیکھا چکا تھا، کہ خون سب سے بڑی غلط ہے، جس پر دیگر غلط کی ترکیب موقوف ہوتی ہے۔ اور جب بقراط کے دو ہزار برس بعد ہمارے نے دوران خون کا انکشاف کیا، تو خون کی ترکیب نہیں، بلکہ اس کی حرکت کی طرف زیادہ توجہ کی جانے لگی۔ دوسرے الفاظ میں وظیفہ میں تو زیادہ دھپی لی جانے لگی۔ اور ترکیب یا ساخت کے ساتھ دھپی زائل ہو گئی۔ ہمارے کے انکشاف کے سو برس بعد البرخت فون ہالنے خیال ظاہر کیا، کہ مزاج کی تعیین میں جو وظیفہ بہت اہم ہے، وہ دورانی نظام کا نہیں، بلکہ عصبی نظام کا ہے۔ آخر کار جب ایک صدی اور گزر جانے کے بعد علم اعصاب اور نفسیات دو بدو ہوئیں تو انیسویں صدی کے سب سے بڑے ماہر عضویات جو، ہانس میولر نے دعویٰ کیا، کہ نفسیاتی مزاج کی توجیہ نہ علم امراض سے ہو سکتی ہے، نہ عضویات سے حیثیت اور ارادہ اساسی واقعات تھے، کہ جن کو عضو نے ہمیشہ متغیر کیا، لیکن جن کو یہ پیدا نہ کر سکا۔ مزاج کے متعلق اس سے پہلے کے تمام نظریات شالیں ہیں طریقوں کے اس الٹ پلٹ کی جس سے ہم اس سے قبل متنبہ کر چکے ہیں، لیکن ذہنی حیثیت اور ذہنی ارادہ شجرہ کرنے والا اب حقیقی نقطہ آغاز تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ بلاشبہ یہاں بھی اور جگہ کی طرح، اپنی صلاحیت پر مشروط ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں کی طرح خاص طریقے سے مشروط ہوتا ہے؟

(ب) اس سوال کو شروع کرنے سے قبل ہم نفس ان نفسیاتی واقعات کو صاف کر لینا چاہئے کہ ہم کو ان ہی سے شروع کرنا ہے جیسا کہ ہم نے بھی کہلے ہم پر ہم خود جانتے ہیں کہ اس مزاج اور اس مزاج سے ہماری کیا عداوت ہے لیکن ہم بار بار کہتے ہیں کہ با معانہ نظر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معنی بہت غیر واضح ہیں ہم خود اپنا، یا ان لوگوں کا یہ تک مشاہدہ کرنے کے بعد بھی زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ ہم یکے بعد دیگرے ہر ایک مزاج کی خصوصیات معلوم کر سکیں گے نہ کہ کسی ایک مزاج کی۔ فرض کرو کہ ان کا مقابلہ کرنے کے بعد ہم لا کو سوداوسی کہتے ہیں اور بی کو صفراوی۔ اب کیا یقینی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کا خود اسی کے ساتھ مختلف اوقات میں مقابلہ کرنے سے ہم معلوم کریں گے کہ ہر ایک کے لئے ایک وقت رونے کا تھا، اور ایک ہنسے کا، ایک لمحہ محبت کرنے کا تھا، اور ایک نفرت کرنے کا، یا اگرچہ فرانسیسی قوم میں حیث المجموع دوسری کہلاتی ہے، اور انگریزی قوم بلکہ لیکن کیا فرانسیسیوں میں اکثر البغنی اور انگریزوں میں اکثر دوسری نہیں ہوتے؟ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہنلے نے کہا، خالصتہ ایک مزاج کے افراد کم یا ب ہیں، اس قدر کم یا ب ہیں، کہ اس مسئلے پر ایک دوسرے پہلو سے بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، جہاں نفسیاتی طور پر ہم بات استثناء نہیں بلکہ قاعدہ ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ مزاج خلط جسمانی کی طرف منسوب کیا گیا تھا لیکن بہت جلد خلط اور خلط کے معنی خالصتہ نفسیاتی ہو گئے، جو مزاج کے ہم معنی نہیں۔ یہ سلفنگ کی ہم معنی اصطلاح سے ظاہر ہے، جو اختلاف پر دالت کرتی ہے۔ جرمن بھی اس تفریق کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ لوگ Temperamenten کو مستقل اور Stimmungen

اس کی بہترین فہمیت خود ملہرن نفسیات کی توضیحات میں ملتی ہے۔ چنانچہ کانٹ نے مزاج کی چار قدیم قسموں کو باقی رکھا جن میں سے ہر ایک مرادہ اور مفرد ہے۔ بیکنجے (Bencke) نے یہاں تک کہا، کہ ایک شخص کے جس دور میں کے کہیں، یا اس سے بھی زیادہ افرجہ ہو سکتے ہیں! جس مزاج کو باہم سوداوسی کہتے ہیں اس کو ٹنسٹے ملو (Sentimental) کہنا مزاج سمجھا جس منف کو درپونے اجاں کہا جس میں اس نے بہت کم تو ملیہ (Pessimists) کو شامل سمجھا، اس کو فاولی (Fouillee) نے دو میں تقسیم کیا اور ان میں سے ایک کو اس نے ”ربائی“ (Optimist) یا ”باجت“ کہا۔ (منصف) اسے ”Mood“

کو اچانک بدل جانے والا سمجھتے ہیں۔ اس جرمِ جملہ کے پس پردہ ایک نہایت نفیس تشیل ہے ”روح“ بحیثیت تاثری اور ارادی، ایک آلہ موسیقی کی طرح متصور کی جاتی ہے، کہ کبھی یہ سُریں ہوتی ہیں، اور کبھی بے سُریں کو سُریں لاتے کو **Stimmung** کہتے ہیں۔ اس کا انحصار کس پر ہے؟ اولاً شعور کی ادنیٰ سطح اور کم و بیش سطح پر اس کا انحصار جسم کی حالت یعنی عضوئے کے صحیح اور موزوں عمل یا اس کے عکس پر ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ”بنیادی سُرتی“ جسی احساس کی حیثیت جی ہے اور جسمی احساس کی مطلق میں عضلات کا ”تنشی فعل“ شامل ہے۔

مختصر یہ کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آتا ہے اور جو کچھ ہم اوروں میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ مسائل اختلافات ہیں ”ہم کیسے ہیں“ کے۔ ان کو ہم بہت بہت اپنے عضو کے ”ہزاروں تاروں“ پر ماعول کی مضارب زنی یا ان تاروں کی کہن، یادوں سے متعلق کرنا سیکھ جاتے جاتے ہیں۔ یہ اختلافات بعضوں میں بہت زیادہ ہوتے ہیں اور بعضوں میں کم ہے لیکن ہماری سب کی حالت صبح اور شام، بہار و خزاں، جوانی اور بڑھاپے میں مختلف ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے پس پردہ ایک عینیت ہوتی ہے۔ ایک شخص اپنے جسم کو اس طرح تبدیل نہیں کر سکتا، جس طرح وہ اپنا لباس تبدیل کرتا ہے بلکہ جسمانی تعلقات جن میں سے بعض بہت گہرے ہوتے ہیں، ہر نفس میں ہوا کرتے ہیں۔ ان تمام تغیرات کے جسمی احساس اور اس طرح **Stimmung** میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پھر ان سب میں اس چیز کے تغیرات بھی شامل ہوتے ہیں جس کو ہم نے ”ذہنی حس اور اشتہائی ذات“ کہا ہے۔ یہ کس قدر اہم ہو سکتے ہیں اس کو ہم مختصراً وضع کر چکے ہیں۔ ان کو بعض اوقات ”عضوئی ذات“ بھی کہا جاتا ہے، اگرچہ اس کو یہ کہنا گویا بہت آگے بڑھ جانا ہو گا۔ یہی ذات وہ عینیت یا تسلسل ہے جو ان تغیرات کے پس پردہ

ہوتا ہے اور اسی کے لئے ایک مستقل اور خلقی فراج، یا فراج، کا نام مناسب تصور استعمال کیا جاتا ہے۔ نفسیاتی واقعات کو شاید آواز کے فرق سے تشبیہ دینا موزوں تر ہو گا۔ آواز میں نیچی اور گہری ہو سکتی ہیں، باریک اور تیز، یا اونچی وغیرہ، لیکن ان سب کا، بلحاظ امتداد، مقابلہ کیا جاسکتا ہے، گو ان میں سے ایک ایک انتہا پر ہوتی ہے، اور دوسری دوسری انتہا پر۔ یہ سب بے سمجھی ہو سکتی ہیں اور سرلی بھی۔ جب ہم ایک شخص کی سنک ہی کا ذکر کرتے ہیں، تو گویا ہمارا اشارہ عینی واقعات کی طرف ہوتا ہے، اور جب ہم اس کے فراج کا نام لیتے ہیں، تو ہم گویا ایک غیر واضح اور خالی خولی تعظیم استعمال کرتے ہیں۔

(ج) اگر جیسی احساس سے پیدا ہونے والی ”سنک“ کی روشنی میں امرجہ کے متعلق عام خیال کی یہ تاویل صحیح ہے کہ یہ طبعی عوارض حالات، یا صحت و دروں سے متعین ہوتے ہیں، اور یہ کہ خود عضوے کی ساخت ان کی وسعت کو کم کرتی ہے، تو پھر اب ہم اس بحث کو دوبارہ شروع کرتے ہیں، جو اس اثنا میں رک گئی تھی۔ اس طریقہ میں کون سی خصوصیت ہے جس سے یہاں ایک عینی فرد کی صلاحت

اصل خلقی اور ناقابل تفسیر امرجہ کے اس عقیدہ کا خالی ہونا ان توجہات سے واضح ہوتا ہے، جو اس امر کی جاتی ہیں کہ بحیثیت مجموعی صرف چار تمیز امرجہ ہیں۔ کانٹ کو نظم و ترتیب پیدا کرنے کا ضبط تھا، چنانچہ اس نے ان امرجہ اربعہ کو منطق کی شکل اربعہ سے تشبیہ دی۔ اس کا یہ ضبط یہاں بہت دھچپ ہے، اور جن لوگوں نے اس مسئلہ پر نفسیاتی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ بھی اسی خط میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ کانٹ امرجہ کو پہلے امرجہ حسیت اور امرجہ فعلیت میں تقسیم کرتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی پھر دو قسمیں بنتی ہیں بحیثیت اس کے کہ حیاتی تو انسانی میں شدت زیادہ ہے یا خفت۔ اس طرح پہلے صنف میں دوسری اور سوادوسی امرجہ شامل ہو جاتے ہیں، اور دوسری میں مفردوسی اور لجنمی۔ لیکن درجہ کے فرق سے کیفیت کے ان فروق کی توجیہ نہیں ہوتی، جو اس وقت نمایاں ہوتے ہیں جب وہ ان افراد کے خصائص بیان کرنا شروع کرتا ہے، جن کو اس نے ایک مربع کے چار کونوں پر تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ کانٹ کا خیال ہے کہ ”دوسری شخص“ ایک بہت بڑا فرد رہتا ہے، اور ہمیشہ مددگار کا امیدوار رہتا ہے۔ اسی طرح اس کا خیال ہے کہ ”سوادی شخص“ مشکل وعدہ کرتا ہے، کیونکہ وہ اپنے الفاظ کو قیمتی سمجھتا ہے اور اپنے ذرائع پر اعتماد نہیں رکھتا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ خصائص تاثریت میں محض کئی

اس کی تشکیل کرتی ہے؟ کیا اس کو اس یا اس ذکاوت کے لئے اسی کی صلاحیت کہہ سکتے ہیں؟
 کہا جاسکتا ہے؟ کم از کم ایک فرق تو بالکل صاف ہے۔ سوال صرف اسی قدر ہے،
 کہ یہ فرق کتنا دور رس ہے؟ دیکھئے، یا سنئے، یا دست در رزمی میں ایک مخصوص نفاست
 یا اس کا عکس، عالم خارجی کے احضار پر اثر کرتی ہے۔ برخلاف اس کے جس چیز کی
 بنیاد تشکیل ہوتی ہے، وہ تاثری اور فعلی ذات ہے۔ اگر ہم اپنی توجہ کو شعور کی ادنیٰ
 ترین سطح تک محدود رکھیں، جیسا کہ ہم نے اب تک کیا ہے، تو کیا ہم کو اس کا یقین نہیں ہو سکتا،
 کہ ذات کی محض تشکیل ہوتی ہے، اور یہ اعلیٰ طور پر اس نام نہاد صلاحیت پر مشتمل نہیں ہوتی؟
 کیا یہ ممکن نہیں، کہ جس چیز کو ہم مزاج کہہ رہے ہیں، وہ عینی فرد کی ذاتی سیرت ہو،
 جیسا کہ اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے؟ ذہنی حس اور اشتہائی ذات کیا ہے، جو
 نفس مایہ کے؟ یہی مسئلہ بمثلہ ان سال کے ہے، یا شاید یہی اصلی مسئلہ ہے جس کو
 فردی نفسیات سامنے لاتی ہے۔ بہ مذاہب معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہمارا پہلا کام، جیسا کہ
 اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے، یہ ہونا چاہئے، کہ اس مخصوص ابہام کو دور کریں، جو
 صلاحیت، بحیثیت حد اوسط کو گھیرے ہوئے ہے۔ اس میں جہائی احساس کی
 ماہیت ہماری مدد کرتی ہے، ہم پہلے کہہ چکے ہیں، کہ اس کو بعض اوقات عام حسیّت
 کہتے ہیں، اور کبھی ”عام احساس“، ”عمومی کر سکتے ہیں، کہ ہم نے اس نفسیاتی بربریت
 یا مقولات کے غلط ملط کی علت کو وضع کر دیا ہے، جہائی احساس حسیّت حسی ہے، اور بحیثیت حسی
 حسیّت نہیں بلکہ حسیّت کی قدیم ترین علت ہے۔ یہ عام احساسیت یا جہی شعور اس چیز کو
 سامنے لاتا ہے، جس کو ہم اپنا جسم سمجھنے لگتے ہیں، قبل اس کے، کہ احضاری سلسلہ کا تعلق
 ہم کو اس قابل بنائے، کہ ہم اس کو، ”من حیثیت ہی“، ان دیگر اجسام سے متمیز کریں،
 جن پر اس کا ماحول مشتمل ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے،

بقیہ مانتیہ صوگرثہ، فرد کی کاہتجہ نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ توانائی کے درجوں کے فرق سے ان تفصیل کی توجیہ
 نہیں ہوتی، جو کانٹنٹ نے صغریٰ اور لینی شخص کے متعلق بیان کی ہیں، مختصر یہ کہ کیفی تفریقیت کے بغیر وہ تمام
 تعلیم بے کار ہو جاتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ اپنی حدود کو توڑ دیتی ہے۔

سٹرنفلڈ نے اپنی کتاب Foundations of Character پر بہت نفیس بحث کی ہے۔ دیکھو کتاب اول

باب سیزدہم (صنف) ۱۷ دیکھو باب سیم (بند ۲ صنف)

جو ہم پہلے اس ذات کو جسم کا ہم معنی سمجھتے ہیں۔ اور اگر ہم اس سے آگے نہ بڑھتے تو بدانتہا ہمارا علم کبھی کبھہ بہتر ہوتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم اس سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اب اس کا تو معلوم ہوتا تھا کہ طبعی پہلو "سُورِ نکالنا" ہے، لیکن بعد میں شعور کی اعلیٰ سطحات پر خالص نفسی پہلو میں ترقی پذیر کثرت وقوع کی طرف سے آغاز ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور پر ہم جسم پر روح کی قدرت کا ذکر کرتے ہیں۔ اس قدرت کے ثبوت میں بے انتہا واقعات جمع کئے گئے ہیں جو سب کے سب مستند ہیں۔ لہذا ہم کو ان کو تفصیلاً نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے علاوہ واقعات عوام کے لئے کسی قدر موثر اور طب کے لئے کسی قدر اہم کیوں نہ ہوں، لیکن اس نفسیاتی شہادت کے لئے یہ بالکل نامحتمل درجہ کہتے ہیں جو ہم نے تجربہ کرنے والے اور اس کے صلاحیت کے تمیز ہونے کی بابت حائل کی ہے۔ یہ عقیدہ اس جسم کا ہے جس کو یہ واقعات ثابت نہیں بلکہ فرض کرتے ہیں۔ شعور ذات کی سطح سے نیچے، یعنی جانوروں اور انسان کے بچوں میں نفسی تخفیف بخشی، خود غیبتی اور عقائد کے ذریعہ صحت طلبی خارج از بحث ہیں۔ ذات اور جسم کے مادی استلزام، اور ان کو ابتداً تا بعینہ ایک سمجھنے کے باوجود ہمارے لئے سب سے بڑا واقعہ یہ ہے کہ تجربہ

۱۔ اس سلسلہ پر جو کچھ اس سے قبل کہا جا چکا ہے اس کا مادہ کئے بغیر مختلف مقامات کا حوالہ دینا کافی ہوگا لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کو یہاں انداز نہ کیا جائے چنانچہ دیکھو باب دوم، بندہ ۱؛ باب ہم بندہ ۲؛ باب پنجم بندہ ۲؛ باب پانزدہم بندہ ۱۔

اس موقع پر اگر ہم کو ان اہامات کا کچھ علم ہوا شروع ہوتا ہے جو صلاحیت کے خیال کو گھیرے ہوئے ہیں۔ جسم اگرچہ قدر تک ہے تاہم اپنے موضوع کے منقطع نظر کی حیثیت سے یہ بات خود اس ماحول یا عالم خارجی سے تعلق نہیں رکھتا، جس کا موضوع کو ادراک ہوتا ہے۔ اس حد تک تو یہ جیسا کہ ردیل کا خیال تھا، شفاف ہے جس طرح ہم شے میں سے دیکھنے کے وقت شے کو نہیں دیکھتے، اسی طرح آلات جس کے اتصال میں ہم کو ان آلات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف جسم جس حد تک کہ یہ ذات کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے اس کے لئے "وہا نہیں" بلکہ اس حیثیت کا ایک خیال کیا جاتا ہے جس کو یہ پیدا کرتا ہے۔ یہی واقعات ہیں جو حقیقی احساس حقیقی ادراک کے نام نہاد سکون تلقین کی نسبت مبدلتی، ردیل اور دھیلٹن کے خیالات پس پردہ ہیں۔ دیکھو کتاب "باب دہم بندہ ۲" مصنف ایم۔

جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، موضوعی انتخاب اس میں اسی قدر زیادہ اہم ہوتا جاتا ہے۔ یہی ہمارے عام تحلیل کو جائز ٹھہراتا ہے اور موضوع و معروض کی ثنویت کو فوراً ثابت کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر ہم صرف موضوع کی طرف اس تاثریت اور فعلیت کو منسوب کر سکتے ہیں جس کے بغیر تمام نفسی ترکیب ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے۔ آخری بات یہ ہے، کہ جو تسلسل ہم نوع اور فرد، دونوں کے ارتقائیں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ ہمارے اس نتیجہ کو جائز قرار دیتا معلوم ہوتا ہے کہ موضوع اور اس کی صلاحیت کی یہ تفریق ابتدائی ہے۔ ہم اس نتیجہ کے نکالنے کے اور بھی مجاز اس لئے ہو جاتے ہیں، کہ (Generatio equivoca) اگر واقعی تناقص نہیں جیسا کہ اکثر اس کو سمجھا جاتا ہے، تو یہ ناقابل حل مشکلات سے گھرا ہوا ضروریہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر موضوع شروع ہی سے جسم سے متمیز نہیں، تو کیا یہ ضروری نہیں کہ یہ جسم سے پیدا ہوا ہو، جیسا کہ طبیعتہ فرض کرتے ہیں؟

یہ تسلسل اور بھی زیادہ موثر ہو جاتا ہے جب ہم تھوڑی دیر کے لئے حیات یاہ اور نفس مایہ کے اس متوازی تفرق کی طرف عود کرتے ہیں جس کو توارث کے واقعات نے ہمارے سامنے پیش کیا تھا۔ ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ذات ہمیشہ جسم سے علیحدہ ہوتی ہے، لیکن ہم نے یہ تسلیم کیا جا ہے کہ جب تک اس کا تجربہ اتنا ترقی نہیں کر جاتا، کہ یہ بذات خود اس علیحدگی سے واقف ہو جائے اس وقت تک حالت ایسی ہی رہتی ہے، گویا ذات محض جسم ہے۔ یہ ایک ایسا اقرار ہے جس سے نظام ہمارے نتیجہ کی صحت مشتبہ ہو جاتی ہے لیکن جب ہم مذکورہ بالا سوازیات کو یاد کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جسم ”محض وہ جسم“ نہیں طبیعیات کے ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ ایک حاذر جسم ہے، جو ان اجسام کے ساتھ سلسل ہے جو اسی طرح ضروری و اہم تھے اور جن میں سے ہر ایک کو وہ موضوع باری باری تفریق کرتا ہے جس کے وہ اجسام

۱۔ دیکھو باب سوم بند ۲، باب دوم بند ۲، باب نیردیم کا آخری حصہ (مصنف)

۲۔ Naturalist

۳۔ دیکھو گذشتہ باب بندیم (مصنف)

ہیں۔ اگر ہم جسم پر ذہن کے اثر کو اس طرح تصور کریں کہ یہ ایک عینی فرد کے کسی ابتدائی پروٹوزوان سے اپنے قریب ترین اسلاف کی طرف آنے میں ہر قدم پر پڑتا ہے، اور اگر اس تصور کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے تجربہ کی حدود کے اندر اس میں صلاحیت ہونے کی آخری بنا کے متعلق قیاسات قائم کرنے کی کوشش کریں، تو ایک "نیا فلسفہ بالکل" ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر ہم اپنے تجسیم کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، تو موضوع و معروض کے تعالٰیٰ پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کو موضوعی انتخاب اور طبعی انتخاب (دو سبب معنوں میں) پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ اسباب ہیں جن پر ان کا ترقی پذیر تفرق، ایک دفعہ شروع ہو جانے کے بعد، موقوف ہوتا ہے بصلاحیت یا عضو کے کا واسطی اور بالتحقیق وظیفہ اور موضوع اور معروض دونوں سے اس کی وظیفی علیحدگی اس طرح قابل توجیہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر موضوع اپنے نفس مایہ سے بالضرورت علیحدہ، اور اس کی تکمیل کا ایک سبب ہے، تو یہ بذات خود ایک یگانہ فاعل ہونا چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ اس کی

۱ Protozoan (۱) کتبستان فلسفہ بانی کہا جاسکتا ہے اگرچہ اس میں رسپیوزا کا ذکر نہیں ہے جس کا اس نے اعتراف نہیں کیا۔ موجودہ علم کی روشنی میں اس فلسفہ کی مزید تامل کی کوشش کے لئے قارئین کو Realm of Ends (۲) طبع ثانی صفحہ (۲۵۸ تا ۲۵۹) اور صفحہ (۴۹۱-۶۰۰) کی طرف رجوع کرنا چاہیے (صنف) ۲ "محض روح" یا عریاں ہونا، اگر اس قسم کی کوئی خیر فی الواقع موجود ہے کس طرح اپنے آپ کو نفس مایہ کا لباس پہناتا ہے یا بالکل غیر ممکن تصور ہے۔ پھر احمیٰ غیر ممکن تصور یہ بات ہے کہ محض جسم یا بے جان مادہ اگر اس طرح کی چیرائی حقیقت موجود ہے کس طرح خود اپنے آپ میں جان پیدا کر کے حیات مایہ بن سکتا ہے حقیقی اشیاء پر بحث کرنے میں مدد دینا تقریباً بھی غیر فاسی (Asymptotic) کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ہم نہ تو اس قلیل مقدار تک پہنچ سکتے ہیں جو حساب میں نہیں آتی غیر محدود اسلینڈ اصول تسلسل ہم کو تحلیل کی پیدا کردہ تفریق سے تحلیل شدہ اجزاء کے علیحدہ وجود پر استدلال کرنے کا حقد نہیں بناتا۔ صرف تجربہ اس علیحدگی کو باوجود قرار دے سکتا ہے لیکن دنیا ایک اطلاقی کثرت فرض کی جاتی ہے اور نہ شاید کبھی فرض کی جاتی تھی۔ تجربہ ہی اس پر سکاٹل کا مقولہ تبادل (Receprocity) ہمارے لئے قلعی ہے اور یہ اطلاقی علیحدگی کے معانی ہے یہ بھی جہ ہے کہ انبیات میں موضوع و معروض کی دوگانگی تو پائی جاتی ہے لیکن ثنویت مضروب ہے۔ اس کے برخلاف اس نے

تشکیل اس پیر سے ہوتی ہو جس پر یہ جزو متصرف ہے اور جس پر اس کا تصرف درجہ حیات بڑھانے کے ساتھ ساتھ دیا وہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ کلاں اس پیر پر مشتمل نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں معنی فرد کا تمام راز صلاحیت میں پوشیدہ نہیں، اور ایک غیر متین حد تک صلاحیت کا راز یعنی افراد میں مل سکتا ہے۔ اس کا حقیقی نتیجہ انفرادی حریت ہوتی ہے۔ یہ حریت بقول میلہ لشتی، ایک پوشیدہ راز ہو سکتی ہے، یا جیسا کہ حد بوائے دریان کا خیال تھا، یہ سات سمات کائنات میں سے آخری ہو سکتی ہے، یا جیسا کہ ہفڈنگ نے کہا ہے، یہ علم کے واقعی تحدید ہی نقاط میں سے ایک ہے۔ ہم کو آخری راز کے سے اتفاقی ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ راز ہو، یا معمہ اگر یہ واقعہ نہیں، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ نفسیات میں بجز واہمہ والتباس کے اور کیا باقی رہ جاتا ہے اس کے برخلاف اگر یہ واقعہ ہے، تو ایک شخص کی جسمانی ساخت بنجملہ ان اسباب کے ہے جن پر اس کی سیرت کی تشکیل ہو توف ہوتی ہے۔ یہ ذات کا خاصہ کا ہو گا، نہ کہ صفت جو تھوڑی یا بہت حد تک، اور بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کے تصرف میں سکتی ہو،

جہلت، دکاوت اور قدرت طبع

ہم نے کہا ہے کہ ایک تجربہ کرنے والے میں شروع ہی سے صلاحیت، یا نفس یا بحیثیت ایک مرکب درمیانی جزو کے موجود ہوتا ہے۔ اس میں ابھی اور اجزاء ترکیبی ہیں جن کا ہم کو معائنہ کرنا ہے۔ یہ اس جزو سے جس پر ہم مزاج کے زیر عنوان بحث کر چکے ہیں، اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ یہ زیادہ محدود، اور اس لئے زیادہ متفرق ہوا کرتے ہیں۔ ان کا سراغ جسمانی احساس میں نہیں، بلکہ زیادہ متعین اور زیادہ

بقیہ ماخذہ صفحہ گزشتہ۔ اس کے پس پردہ وحدت اور محیطا کل مجموعیت (Totality) جو بعض اوقات مطلق کہلاتے ہیں، تجربی سطح سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس مسئلہ کے نفسیاتی منہ پر بھی مصنف نے کہیں اور بحث کرنے کی کوشش کی ہے دیکھو رسالہ فلاسوفیکل ریویو، باب ثلث، طبعہ سینورم، مضمون

The Present Problems of General Psychology (مصنف)

خارجی احوال میں ملتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ ہر فرد میں بعض جبلتیں ہوتی ہیں اور مختلف افراد مختلف طریقوں سے فطری کمالات یا خامیوں کا اظہار کرتے ہیں۔

ہم پہلے جلی کردار کو دیکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ کلاصلاحت پر موقوف ہوتا ہے اور اگرچہ تخلیقاً یہ انسانی اہمیت رکھتا ہے تاہم یہاں ہم کو بچن اس کے اور کسی بات کی ضرورت نہیں کہ ہم اس کے درجہ کے پہچان لیں۔ تمام الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ ادنیٰ سطح پر یہ انسان اور بہائم دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کی بنیاد پر ایک فرد انسانی اور دوسرے فرد انسانی میں فرق نہیں ہو سکتا، خواہ ہم جبلت کو دس معنوں میں لیں، یا محدود معنوں میں۔ اس کے متعلق یہاں ایک بات کہنی ہے جس سے جلی جذبات، جلی رغبت و نفرت، اور جلی افعال میں تمیز ہو سکے گی۔ جلی جذبات کے ساتھ ہمیشہ مخصوص جذبی مظاہر ہوتے ہیں لیکن یہ مباحث ہم دیکھ چکے ہیں، کم از کم اپنے ابتدائی اظہار میں، اپنی منتشر نوعیت کی وجہ سے ان محدود و درجہ دار افعال سے مختلف ہوتے ہیں، جو طلبی حیوانات کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں جلی رغبت و نفرت، اکثر لیکن ہمیشہ اپنے ساتھ جلی افعال لاتی ہے بعض اوقات اور خصوصاً بنی نوع انسان میں مناسب افعال بتدریج اکٹاب کئے جاتے ہیں جلی افعال جن کے لئے بالعموم جبلت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، بالضرورت مخصوص جذبات کو پیدا نہیں کرتے۔ یہ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا، کہ کم از کم ان کی بنا پر سیرت میں تمیز نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جلی جذبات کی صورت میں یہ امر مشتبہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ بعض اشخاص اوروں کے مقابلے میں بہت زیادہ درزول بہت زیادہ غصیلے اور بہت جلدی، پھول جانے والے ہوتے ہیں لیکن یہ اختلافات یا تو ”ساخت“ کا نتیجہ ہوتے ہیں یا ”مزاج“ کا اگر یہ صحیح ہے تو ان پر اس سے قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہی ممکن ہے کہ یہ عادت کا نتیجہ ہوں۔ اس صورت میں یہ سیرت کو فرض کرتے ہیں جس کی تشکیل ایک حد تک اس سے قبل ہو چکی ہے۔ تقریباً یہی بات رغبتوں کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ بعض اشخاص اعتدال پسند ہوتے ہیں۔ اس کو ہم فطری اور مطابق قیاس سمجھتے ہیں بعض اشخاص اعتدال پسند نہیں ہوتے، ممکن ہے کہ

کسی مرض کا نتیجہ ہو، مثلاً جنون سکریس یا جنون عشقی یا جنون کی دیگر صورتوں میں۔ لیکن اکثر یہ نتیجہ ہوتا ہے نفس پروری کا، جس کی مدد گمراہ تیز فہمی اور بگڑا ہوا تخیل کرتے ہیں، مثلاً پٹو یا خراباتی میں لیکن اقبال کی یہ صورتیں بہانہ میں ناپید ہیں، اور جبلتوں کے بالکل متانی ہیں۔ لہذا ہر قابل قبول عقیدہ کے مطابق جبلت سکوا، ہمیشہ جبلت فردی نفسیات کے مسائل سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا بلکہ

سب انخاص جبلتوں کے لحاظ سے تو مشابہ ہیں لیکن قابلیتوں اور صلاحیتوں کے لحاظ سے متبادل برعکس ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم قابلیت سے فعلیت کا امکان مراد نہ لیں، بلکہ ایسی آسانی، فوری اور کامل فعلیت کی طاقت، مرکوز ہیں، جو عوام میں منقود ہو۔ اس قسم کی قابلیتوں کو ہم ذکاوت کہتے ہیں، کہا گیا ہے کہ ہر شخص میں کم از کم ایک ذکاوت ہوتی ہے، لیکن انہوں میں دو ہوتی ہیں، لیکن نوع انسانی کی مجموعی ذکاوتیں بہت زیادہ ہیں، لہذا انفرادی اختلافات بھی اسی قدر زیادہ ہوتے ہیں۔ لہذا یہ مسئلہ، جبلت کے مسئلہ کے برعکاس، فردی نفسیات کے مسئلہ بہت اہم ہے، لیکن شخصی سیرت (محدود منوں میں) کی تشکیل کے سوال کے یہ اہم نہیں، اور یہی اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے۔ لہذا ہم اس پر مختصر غور کرتے ہیں (الف) اب سے پہلے تو ہم کو کہنا چاہیے کہ یہ فرض کرنا قابل غلط ہے کہ ہر ذکاوت (عام منوں میں) ایک مکمل طور پر منظم و طیفہ کی صورت میں شوارش ہوتی ہے، کوئی شخص پیدائشی شاعر نہیں ہوتا، اگرچہ کہ ہر شخص شاعر بن سکتا ہے، اور جرن بھی سکتا ہے، وہ موقوفہ نہ بننے کی وجہ سے گونگار رہتا ہے۔ اس مسئلہ کی طرف ہم غور کر رہے ہیں۔ اس اثنا میں ہم فرض کریں گے کہ ہم کو ورثہ میں ذکاوت نہیں ملتی، کیونکہ نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت پیچیدہ اور ملتف ہوتی ہے۔ ورثہ میں ہم کو اس کے بڑے بڑے اجزاء ترکیبی ملتے ہیں۔ ان اجزاء کی تعداد

۱۵ Dipsomania

۱۶ Erotomania

۱۷ ڈاکٹر مسٹون کے Psychogram میں بھی اس کی کوئی جگہ نہیں، اس سبب کے فرق کو تعلق سے مصنف،

تو بلاشبہ اُن کے اُن مجموعات کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہے جو موجود ہاں ممکن ذکاوتوں کو مرکب کرتے ہیں۔ ان اجزاء کا ضمیمہ مکمل احصائیاتی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ خود یہ تحلیل مکمل ہو۔ اس کے علاوہ یہ تمام مطابق فطرت افراد کے لئے ایک ہی ہوتا ہے، کیونکہ ہر فرد اس خاکہ میں جگہ پالیتا ہے جو یہ تحلیل مہیا کرتی ہے، لیکن اس تحلیل سے بعض ایسے اجزاء بھی منکشف ہوتے ہیں جو موضوعی ہیں۔ ان کو ہم ”خلقی“ کہیں گے۔ ان کے مقابلے میں معروفی اجزاء، جو حقیقی معنوں میں ”موروثی“ کہلاتے ہیں۔ سرت ہم کو مقدم الذکر سے کوئی تعلق نہیں، لیکن محض اس وجہ سے ان کو بھول نہ جانا چاہیے۔ مورخ الذکر میں مندرجہ ذیل قابل بیان ہیں :- (۱) احساسی تمیز اور حرکتی حسنی و چالاکئی کے فروق (۲) غارزیت، مشاقت، اور اس لئے تازم کے لحاظ سے شکل پذیری۔ ان ہی دو عنوانوں کے تحت موروثی ذکاوت کے وہ تمام عناصر رکھے جاسکتے ہیں جو اب تک معلوم ہوئے ہیں۔ لیکن اگر بلحاظ تفصیل یہ احصا مکمل بھی ہو، تب بھی اہلی سوال ویسا کا ویسا ہی باقی رہتا ہے۔ ہماری مراد ان کے مختلف اجتماعات کی توجیہ سے ہے جہاں یہ عامل نہ ہو، وہاں عناصر کی تلاش شکاری کا جال ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ باہن مقدم الذکر عنوان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :- یہ عقلی سیرت کے تفاوت اور پسندیدگیوں اور مشاغل کے اختلاف کی عمیق ترین بنیاد ہے۔ اگر ایک شخص شروع ہی سے ایک رنگ میں پانچ رنگ معلوم کر سکتا ہے اور دوسرے شخص صرف ایک انتقال کو محسوس کر سکتا ہے تو ان دونوں اشخاص کا پیشہ پہلے ہی سے معلوم ہو جاتا ہے اور یہ بالضرورت ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔ مناسب اختلافات کے ساتھ ہی بات احساسی یا حرکتی مہارت کی اور صورتوں کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ یقیناً بہت دور تک نہیں جاسکتی، تاوقتیکہ ان کے مفہوم میں ظاہری اور عیاں سنوں کے علاوہ کچھ اور شامل نہ ہو۔ مثلاً اگر احساسی یا حرکتی وقت تمیز کے ساتھ ایک متعین اور واضح مخیلہ ہو تو ایک صورت ہوتی ہے، اور اگر یہ مخیلہ اس کے ساتھ نہ ہو تو دوسری اکثر تو شاید اس کے ساتھ یہ مخیلہ ہوتا ہے، لیکن بعض اوقات نہیں بھی ہوتا۔ اس کے علاوہ وقت حس جمالیاتی استعداد کے ساتھ

مل کر ایک شخص کو ایک خاص راستہ کی طرف مائل کرتی ہے اور عقلی حیرت کے ساتھ مل کر دوسرے راستہ کی طرف۔ لہذا سببیت مجموعی ہم کو بین کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنے میں تامل ہونا چاہیے کہ احساسی امتیاز ہر قسم کی سیرت کی ”عمیق ترین بنا“ ہے۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ بین کی یہ مثال ہمارے مذکورہ بالا دو عنوانوں میں سے پہلے کے تحت آتی ہے جسے ’الین ہل‘ نے ایک اور مثال کا اضافہ کیا ہے جو ہمارے دوسرے عنوان میں شامل ہے۔ یہ سب سے پہلے جزو یعنی احساس کی طرف نہیں بلکہ سب سے آخری یعنی تلامزم کی طرف اشارہ کرتا ہے اور موضوعی پہلو کو بھی اپنی بحث میں داخل کرتا ہے۔ وہ پہلے ذہن کا ایک ”سادہ قانون“ بیان کرتا ہے کہ ہمارے مختلف تلامزات کی تفصیل کی تعیین میں موضوعی دیکھی ایک موثر عنصر ہے۔ یہ ایسا امر واقعی ہے جس پر ہم اس سے قبل بار بار اصرار کر چکے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ابتدائی قانون انسانی سیرت اور ندرت جمع کی توجیہ کرے گا۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے وہ آگے چل کر کہتا ہے: ”تلامزات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ یہ یا تو ہمزان ارتسامات کے درمیان ہوتے ہیں، یا متعاقب ارتسامات کے اس قانون کا اثر۔۔۔ ایک مخصوص شدت کے ساتھ صرف ہمزان قسم کے تلامزات میں محسوس ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مصنف (ڈارٹنیو) کا خیال ہے کہ جس ذہن میں عضوی ہئیت قوی و شدید ہے اس میں ہمزان تلامزات غالب ہیں، اس کے مقابلہ میں جس ذہن میں یہ ہئیت معتدل ہے یعنی جولڈت والہ کی استعداد بدرجہ اعتدال رکھتے ہیں وہ واقعتاً کو ان کے تعاقب کی ترتیب میں متلازم کرانے کی طرف مائل ہوں گے۔ اس کا خیال ہے کہ ذہنی عادت جس کو بالعموم بخل کہتے ہیں، مصور اور شاعر کی خصوصیات میں سے ہے اس کی توجیہ اس کے نزدیک تلامزم کی پہلی قسم سے ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں دوسری قسم سے ان لوگوں کی توجیہ ہوتی ہے جو اگر کوئی فنا فائق ہیں، تو وہ تالیف، یا سائنس کے ساتھ شغف رکھیں گے، نہ کہ تخلیقی فن کے ساتھ اس میں شبہ نہیں، کہ اس سے زیادہ

سیرت کے تعلق سے احساسی تفرق کی ایک دلچسپ اور موزوں ترجمت Jastrow

Character and Temperament میں ملے گی مصنف۔

ناقص خیال اور کوئی نہیں ہو سکتا! اگر سادہ قانون کا اثر مخصوص شدت کے ساتھ ہمزان قسم کے تلازمات میں محسوس ہوتا ہے تو یہ احساس ہر شخص کو ہو گا خواہ اس کی استعداد زیادہ رکھے یا کم لیکن اس بات کی کوئی شہادت نہیں کہ یہ ترجیح عسام ہے نہ کوئی شہادت اس بات کی ہے کہ یہ شاعروں کے لئے مخصوص ہے دوسری طرف یہ اقراض بھی کہ جو لوگ سانس کے ساتھ شغف رکھتے ہیں ان کا میلان خاطر موروثی یا کتنا متعاقب تلازمات کی طرف ہوتا ہے کم از کم اتنا ہی۔ بے بنیاد ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ مصوروں اور بت سازوں کا دائرہ ایک طرح سے صرف اشیا تک محدود ہے جس طرح کہ مورخین کا دائرہ ایک ممنوں میں واقعات تک محدود ہے۔ تاہم مقدم الذکر اکثر ایسی وضع و حالت کی تصویر کھینچتے ہیں جس سے فعلیت ترشح ہوتی ہے۔ اسی طرح مؤخر الذکر اگر محض واقعہ نگار ہی نہیں تو یہ ان مجموعی عوارض کے ساتھ اتنی ہی دھیمی رکھتے ہیں جن سے واقعات پیدا ہوتے ہیں، جتنی کہ نفس واقعات کے ساتھ۔ ذکاوتیں متنوع اور متعدد ہوتی ہیں ان کے عناصر بھی بہت سے ہوتے ہیں اور مختلف طریقوں سے ان کی جماعت بندی ہو سکتی ہے لیکن ہم پھر کہتے ہیں کہ کوئی عنصر قطعی نہ ہو گا، اور سب سے کم قطعی وہ عنصر ہو گا جو تقریباً وہمی و خیالی ہے۔ ہر شخص ہمزان اور متعاقب تلازمات قائم کرتا ہے اور ہر شخص کے لئے کبھی اشیا دلچسپ ہوتی ہیں کبھی واقعات، لیکن بقول کا منٹ زان باطنی حس یا بقول خود تجربہ کی صورت ہے اور اسی وجہ سے متعاقب تلازم زیادہ آخری بھی ہے اور زیادہ ابتدائی بھی۔ اور ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شاعری سانس پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ذکاوتیں ہمیشہ ملتف اور بالعموم بہت ملتف نفسیاتی مجموعہ "انجوم" ہوتی ہیں تو ہم کو تحقیق یہ کرنا ہے کہ ان کے اجزاء ترکیبی کس طرح ایک متحد اور متلازم کل بنتے ہیں لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ناموافق حالات میں یہ اس طرح کا کل نہیں بنتے۔ اور بہت سی غالباً اکثر صورتوں میں جہاں مطلوبہ تلازم حاصل ہو جاتا ہے یہ بار بار کی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے جیسا کہ الکتاب کی اور صورتوں میں ہوا کرتا ہے۔ یہ عملی صلاحیت کا جزو نہیں ہوتا، اسوا اس کے

یہاں تحریر کی لذت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ اہم کی طرف سے۔ اس کی ایک سادہ مثال یہ ہے کہ کھیتوں کے ساتھ گہری کھیتی ان کی نقل و حرکت کی خور و کوششوں کا باعث ہو سکتی ہے۔ اس سے لازماً آواز کی مطابقت کا انکشاف ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک طرف تو وہ کھیتی طویل کھینچے گی اور زیادہ ہوگی اور دوسری طرف ان کا تلامز کم ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں اس طرح بدگمانی والے کی ذکاوت کے دو بڑے اجزاء اہم مل جائیں گے۔

لیکن بعضوں کے نزدیک ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں ذکاوتیں شروع ہی میں ظاہر ہو جاتی ہیں جیسا کہ کھیتوں نے موزارٹ کے بیلڈ اور بیکسل کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے: ”کہا جاسکتا ہے کہ ان سب کی تحریک جبلت نے کی جس طرح کہ شہد کی مکھی اور مور کی ہوتی ہے۔“ اس میں شبہ نہیں کہ ذکاوت اور جبلت میں چند مشابہتیں ہیں لیکن ان میں بعض اختلافات بھی ہیں۔ اول۔ دو افراد کا اختلاف ایک کا جو ہر ہے جیسے کہ ان کا اتحاد دوسرے کا۔ اگر ہر یک موزارٹ کی طرح موسیقی کا یا بیکسل کی طرح ریاضی کا، پیدائشی ماہر ہوتا تو ایسی صورتوں میں ذکاوت یا درست طبع کا ”مخصوص میلان“ محفل ہو جاتا۔ اس کے برخلاف اگر شہد کی مکھی یا مور اس غیر معمولی مہارت کا کبھی کبھی اظہار کرتے، جواب ان کی نوع کے ساتھ مخصوص ہے تو ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ ان کی تحریک جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔ دوم۔ ترقی فطری ذکاوت کی غیر متغیر علامت ہے اور یہ دو طرح سے۔ ایک بلحاظ معمول سے پہلے کی پختگی اور دوسرے بلحاظ نوعیت۔ لیکن یہ ترقی جبلت کی خصوصیت نہیں ہوتی۔ بقول ڈارون ”اگر موزارٹ تین برس کی عمر میں حیرت انگیز طور پر کم مشق کے بعد سائنس دانوں کے بجائے کسی مشق کے بغیر ایک سُر نکالتا، تو کہا جاسکتا تھا کہ اس کا یہ فعل جبلتی تھا۔“ ہم اس پر اس بات کا اضافہ کر سکتے ہیں کہ جس نسبت سے اس کی یہ ذکاوت جبلتی تھی یعنی یہ کہ اس کا اظہار مشق کی بدولت کسی ترقی کے بغیر ہوا، اسی نسبت سے اس میں بعد میں

بھی ترقی نہ ہو سکے گی یہ دونوں فرق مختصر اس طرح بیان کیے جاسکتے ہیں کہ جبلت
 تلازم بغیر اختلاف کے مساوی ہے اور ذکاوت اختلاف بلا تلازم کے ایک صورت
 میں تو نوع کے انتخاب نے اختلاف کو مٹا کر تلازم کو مستقل کیا ہے۔ اور دوسری صورت
 میں توارث نے اختلاف مہیا کیا ہے۔ اور تلازم کا حصول فروغ اور عوارض حالات،
 کے بے چھوڑ دیا ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ جبلت اور ذکاوت میں جو مشابہت و اختلاف
 تحلیل سے منکشف ہوتا ہے، اس کی توجیہ ہمارے نزدیک تکلفی نفسیات سے ہو سکتی
 ہے۔ ہر جگہ کی طرح یہاں بھی قانون تسلسل ہمارا رہنا ہے جبلت اور عقل (Intelligence)
 میں تو بونگسکان کا خیال صحیح ہے، کہ کوئی اطلاق عدم تسلسل نہیں، جو نیز کہ اس وقت
 جبلت ہے، وہ ہمیشہ سے جبلت نہیں ہو سکتی یہاں بھی اجزاء ترکیبی کا تفرق ان کی
 ترکیب پر مقدم ہونا چاہیے، اور پھر موضوعی انتخاب کی کار فرمائی بھی ضروری ہے۔
 اس کے برخلاف جو چیز کہ اس وقت ذکاوت ہے، اور جس کی تکمیل کیلئے اس وقت
 عقل درکار ہوتی ہے، وہ مستقبل بعید میں جبلت بن سکتی ہے اس وقت بھی اس کا
 جبلت سے قریب ہونا ان دونوں کی مشابہت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اگرچہ
 اس کی بنا پر ان دونوں کو بعینہ ایک ہی نہیں سمجھا جاسکتا۔
 (زبح) ذکاوت اور جبلت کے تعلق کی بحث سے ہم ایک اور تعلق کی طرف
 آتے ہیں یہ بھی مدت سے زیر بحث ہے۔ ہماری مراد ذکاوت اور قدرت طبع
 کے تعلق سے ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ان میں اختلاف ہوتا ہے سوال صرف یہ ہے کہ ان کا
 اختلاف بلحاظ جنس ہوتا ہے یا بلحاظ درجہ ظاہر ہے کہ اس کا انحصار ان اصطلاحات
 کے معنوں پر ہے۔ عام محاورہ میں تو دونوں سے ایک ایسی قابلیت مدلول ہوتی ہے
 جو عوام الناس کی قابلیت سے بالاتر ہے اور اس بنا پر یہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے
 ہیں لیکن ذکاوت غلطی بھی ہو سکتی ہے اور برخلاف اس کے قدرت طبع ہمیشہ اخلاقی ہونا
 کرتی ہے۔ اس صورت میں بھی خصلتی ذکاوت اور قدرت طبع

۱۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ بعض کردار ایک نوع میں تو جلی ہوتا ہے لیکن بعض اوقات
 یہی کردار دوسری نوع کے فرد میں جا کر ذکاوت بن جاتا ہے (مصنف)

نہیں بلکہ یہ اس کے ساتھ پیدا ہوتی ہے اور پیدا ہونے ہی کے وقت اس کے لئے مقدر کر دی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک شخص کی ندرت طبع فطری ہوتی ہے لیکن یہ موردی نہیں ہوتی۔ یہ موضوع سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ اس کے بغیر۔ جیسے کہ اس کی ذکاوتیں رکھارتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو جو شہادت و کاوت کے لئے کافی ہے وہ ندرت طبع کے لئے ناپید ہے۔ اور ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ ہے۔ لیکن ان دونوں کا جنسی فرق صرف اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ندرت طبع بہت غالب اور نمایاں ہوتی ہے اور یہ فرق اس اجتہاد اور خلافت کی بنا پر ہوتا ہے جو صرف مافوق ندرت طبع میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ یہ توارث کی علامات نہیں بلکہ یہ توارث کی ضد ہیں۔ مختصر یہ کہ ندرت طبع اس موضوعی انتخاب کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کو ہم نے انے نفسیاتی فرد کی بڑی خصوصیت کہا ہے، جو صلاحیت نہیں رکھتا۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو جو کچھ اجتہاد یا خلافت یعنی فرد کی طرف سے ظہور میں آتی ہے وہ اس کی صلاحیت کا نہیں بلکہ اس چیز کا نتیجہ ہوگی، جو اس صلاحیت سے بناتا ہے۔

یہی بنا ہے خلقی اور موردی کی اس تفریق کی جس کو ہم نے اوپر اختیار کیا ہے۔ خادون سے قبل کے دنوں میں یہ تفریق عام طور پر مسلم تھی جیسا کہ جلاسیل کو کس کی تصنیف سے معلوم ہوتا ہے۔ انواع کا مسائل ارتقاءات و قات پر پردہ ڈالنے کی طرف مائل ہوتا ہے جو اس افراض کی بدولت روشنی میں

لے وراثت کے متعلق گالٹن کہتا ہے:۔ جوئیس کتابت کے ختام سے قبل ہوتی ہیں ان میں یہ قابلیت اور باقاعدہ ترقی پذیر ہوتی ہے اور جوئیس کہ بعد میں آتی ہیں ان میں یہ قابلیت اسی قدر باقاعدگی کے ساتھ زوال پذیر ہوتی ہے اور طبع اس تیسرے کا اشتہاد ہوتا ہے کہ ندرت طبع موردی ہوتی ہے لیکن اس کی سیوشائیں ایسی تھیں جن میں اس توارث کی شہادت نہیں ملتی۔ شکسپیئر، بیوٹن، ویلنگٹن، دیکارٹ، لائبنٹین، اوغیو، اس کی شائیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود گالٹن کا قول ہے کہ دونوں پٹ (یعنی باپ اور بیٹا) کا رشتہ ندرت طبع کی موردی ہونے کی اگر حد میں تو نادر انواع مثال ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دونوں قابل تھو لیکن کہ ندرت طبع کا خفا ان دونوں کے لئے ایک ہی حد میں مثال ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ گالٹن نے اور نام بھی دیے ہیں لیکن ہر محنت طبع کی شہادت شنبہ و ضعف) (Prosper Lucas)

آئے تھے کہ اپنی مدت عمر میں انواع مستقل ہوتی اور ثابت ہوتی ہیں، یہی بنا ہے ای، جو فرے سینٹ ہیلی اور کووی اے کے درمیان مناظرہ و مناظرہ کی۔
 ران میں سے ایک تو نقشہ کی وحدت پر زور دیتا ہے اور دوسرا اصناف کے اختلاف پر۔ تو کس ان دونوں مناظرین کے دعویٰ اور جواب دعویٰ کو ترکیب دیتا ہے۔
 خلقت میں وہ دو سمرتبہ قوانین کا فرما پاتا ہے۔ ایک قانون اختراع اور دوسرا قانون نقل۔ ان میں مقدم الذکر تو تخلیل، یا ابداع کا محال ہے اور مثل افلاطونیہ کی طرح اشارہ کرتا ہے۔ دوسرا حافظہ کا محال ہے اور تکرار و مہمول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
 اس کا خیال ہے کہ جب ہم خلقت سے تناسل کی طرف آتے ہیں تو یہی دو قوانین دوبارہ نمایاں ہوتے ہیں، لیکن اس کی وسعت کم ہو جاتی، اور ان کے نام بدل جاتے ہیں۔ تناسل ان حدود سے تجاوز نہیں ہو سکتا، اجود انواع نے مقرر کی ہیں اور ان ہی حدود کے اندر دو قوانین رونما ہوتے ہیں۔ ایک قانون توارش یا جو نقل کا محال ہوتا ہے اور استمرار انواع میں مدد کرتا ہے۔ دوسرا قانون Innerty جو اختراع کا جواب ہے اور فرد کو پیدا کرتا ہے۔ تو کس کا خیال ہے کہ فردیت ہر اس جگہ دستیاب ہوتی ہے جہاں زندگی ہوتی ہے۔ لیکن ہم انسانی سطح پر اس خصوصیت کے ساتھ ملتے ہیں اور اسی سطح پر ہم شخصیت کا نام پہلی مرتبہ سننے میں طبعی تائید میں ہم ایک ایلی جان کی طرف سے اس قدر لاپرواہ ہوتے ہیں کہ ہم انواع پر ہونے کو ترک کر جاتے ہیں، اور افراد کو نظر انداز کر دیتے ہیں، لیکن انسانی تائید کی انفرادیت ہمیشہ اہم ہوتی ہے، خصوصاً اس وقت جب یہ کسی نادر صبح کی شخصیت ہو۔ بہ ندرت طبع صرف ایک خاص مثال ہے جو تجربہ کرنے والے اور اس کی صلاحیت یا قبول تو کس Innerty اور توارش کے فرق کی طرف توجہ منطقت کراتی ہے، ان میں سے ایک تو ندرت طبع اور اختراع کا سرشمہ ہے اور دوسرا ذکاوت اور تقلید کا۔ لیکن یہ سب کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص میں کچھ کچھ

Geoffrey Saint Hillaire

Cuvier

Innerty

ذریعہ ملتی ہوتی ہے۔ یہ ان معنوں میں صحیح ہے کہ ہر شخص کسی نہ کسی حد تک اس
اجتہاد اور ادراک کر سکتا ہے۔ کم و بیش موضوعی انتخاب فردیت کی لازمی شرط ہے۔
مختصر یہ کہ اس وقت تک ہم نے صرف انتقال کو واضح کرنے کی کوشش
کی ہے جس کی طرف ہم نے شروع میں اشارہ کیا ہے ہم نے اس مورد کی صلاحیت
سے اپنی بحث کا آغاز کیا ہے جو سیریات کے عینی فرد کو عناسم نفسیات کے
نفسانی فرد سے متمیز کرتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ کم و بیش عینی فرد کو موضوعی ہستی کی اس
”مرکزیت“ کا عقد ارتباب کر دیا ہے جس کی نوارث کے واقعات بظاہر تردید
کرتے ہیں عینی فرد کی صلاحیت کی توجہ نہیں کر سکتا، اور نہ یہ صلاحیت عینی فرد کی توجہ کر سکتی ہے
اس طرح ہم پھر اسی نقطہ نظر کی طرف غور کرتے ہیں جس سے ہم نے اپنی بحث کا آغاز
کیا تھا۔ اس میں نئی بات صرف اس قدر ہے کہ موضوع و مفروض کی صورتی
ثبوت کی بجائے اب ہم کو ایک واقعی موضوع کے ”مخصوص نقطہ نظر“ اور اس
کائنات پر غور کرنا پڑتا ہے جو اس کے سامنے ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ
میں ہم کو تاریخی دنیا کے متعین شخص پر بحث کرنا ہے۔ سیریات کا پورا کام (جو یہاں
ہمارے دائرہ سے خارج ہے) یہ ہے کہ تشکیل سیرت میں ان دونوں اجزاء کے
تقابل کو دریافت کرے۔ یہ تقابل اپنا مغلوب پہلو بھی رکھتا ہے یعنی کائنات پر
تاریخی شخص کا اثر۔ لیکن اس پہلو کے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں سیریات
اور تاریخ و حیاتیات میں یہی فرق ہے کہ مورخ الذکر کو دونوں پہلوؤں سے تعلق ہوتا ہے،
لیکن یہاں یہ بتا دینا مفید ہوگا کہ سب کے سب علوم اس روشنی پر موقوف
ہوتے ہیں جو اس چیز سے مہیا ہوتی ہے جس کو اجتماعی واسطہ کی شفافیت کہا
جاسکتا ہے جس طرح یہ واسطہ صاف ہوتا جاتا ہے اسی طرح اس کی بدولت زیادہ
چیزیں دیکھی جاسکتی ہیں اور شعور ذات اور دوسری ذاتوں کے ساتھ علمی واقفیت
اور خود ہمدردی بھی اسی طرح وسیع تر اور عمیق ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح عام
نفسیات یعنی فردی تجربہ کا علم پہلی مرتبہ ممکن ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ علم سیریات اور

نفسیات متقابلہ کی مدد کرتا ہے جو ان جنبی افراد کو اندر کی طرف نئے شکل و صورت دیتے ہیں جن میں ہم رہتے اور چلتے پھرتے ہیں۔
 ”دل کے خیالات اور اس کی قیمتوں کی اندر کی طرف سے یہ جائز تاویل سیریات کا مخصوص نصب العین ہے نہ کہ وہ بے جان نفس نگاری جو اعداد و شمار اور تلامذہ کے ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ ہر فن اسی طرح نفسیات، بہتیت مجموعی میں کوئی نہ کوئی تسلسل باقی رہتا ہے چونکہ سیریات کی تفصیل ہمارے دائرہ سے خارج ہیں، لہذا اب ہم کو چند ایسے ذیلی سوالات پر بحث کرنا ہے جو کلی طور پر خصوصی نہیں، لیکن جن کو اس تسلسل سے تعلق ہے سب سے آخر میں ہم کو سیریات اور عام نفسیات کو ہم مرتبہ بنانا ہے۔

عقل، عواطف اور سیرت

(۴) فردیت، سیرت، اور شخصیت، انسانی سطح پر اصالتاً بعینہ ایک ہوتی ہیں اور اکثر یہ ایک ہی معنوں میں استعمال کی جاتی ہیں لیکن عقل اور سیرت کا تعلق متنازع فیہ ہے یہ مجملہ سرحدی سوالات کے ہے، جس پر ہم کو کچھ تو فوراً اس کی خاطر اور کچھ سیرت کے تصور کی توضیح کے لئے بحث کرنا ہے لیکن سب سے پہلے تو ہم کو اصطلاحات پر اعتراض ہے عقل کا ارادہ کی طرح ذکر کرنے سے ہم اس نوعی نظریہ ذہن میں جا پڑتے ہیں جس سے ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے، جس طرح کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو ارادہ کرتا ہے، فعلیت ایک ہی ہے لیکن ارادہ اور عقل کا فرق واضح ہے۔ مقدم الذکر ابتدائی نے یعنی یہ کہ اس کو غایات یعنی ذات کی بقا اور اصلاح سے تعلق ہوتا ہے۔ موخر الذکر ثانوی اور مالی ہے۔

۱۔ دیکھو باب پانزدہم بند ۳، باب شانزدہم بند ۲، اور باب ہدایتیہ اصناف ۱۵ Sentiments

۲۔ دیکھو کے خلاف اس مسئلہ پر جیکب نے میں فوٹو ایٹلی Foullee اور ملا پورٹ Malapert ایک ہی فحاشی الذہول کے مرتکب تھے ہیں ملا پورٹ کہتا ہے کہ عقل ذات خود توحید دیتی ہے اور

جس کو شروع میں ان غایات کے وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ کوئی موضوع اپنے آپ کو محدود نہیں کرتا بلکہ لیکن وسائل کی ضرورت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محدود ہے اور اس معروض پر مشروط ہوتا ہے جس سے اس کو معاملہ پڑتا ہے۔ عقل کی اس مجموعہ ضوابط کی صورت میں کھیل جو اس تعال میں مدد کرتا ہے، ہم دیکھ چکے ہیں کہ انفرادی مقصد کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، یہ اس بین الموضوعی تعال کا حامل ہوتی ہے، جو اجتماعی واسطہ کی روشنیوں کو مشتمل کرتا ہے۔ لہذا اگر یہ مجموعہ ضوابط فاعل ہے، اور عقل کے نام کا ہل ہے، تو یہ ایک ایسی ساخت ہے، جو علمانی معروض سے ساتھ متلازم اور اس لئے معروضاً معین ہوتی ہے۔ لہذا اس حد تک یہ بالکل غیر شخصی ہے۔ اگر کوئی شخص فکر کرنا چاہتا ہے، تو اس کو کھیل کھیلنا پڑتا ہے، تاکہ وہ جیت جائے۔ لیکن کھیل کے قوانین اس کی اختراع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غام محاورہ میں ایک شخص کی عقل اور اس کی سیرت ہمیشہ متمیز اور زیادہ تر ایک دوسرے سے بے نیاز، سمجھی جاتی ہیں۔ اس کی سیرت کا انکشاف تو اس مجموعہ ضوابط کے استعمال میں ہوتا ہے، وہ اس میں اصلاح و ترمیم کر سکتا ہے، اس کو نظر انداز کر سکتا ہے، یا اس کی بڑے استعمال میں آسکتا ہے۔ اس حد تک تو اس پر ایک ذمہ داری ہے، اور یہی ذمہ داری اس کے شخصی بہتان کا معیار ہے۔ لہذا اصطلاحاً یہ مجموعہ ضوابط مودعی ہوتا ہے، نہ کہ ملکی۔ اس کو فرد کی صلاحیت سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ اس کی موضوعی ہستی سے۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کے لئے نہ اس کی مدد ہو سکتی ہے، نہ ذمہ۔

یہ معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہم اس نتیجہ پر صرف ساختی نفسیات کے نقطہ نظر سے پہنچتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس کو عقل پر تخلیقی نظر ڈال کر، اور محدود ترین معنوں میں سمجھ کر

بقیہ مافیہ صغیر کو نشانہ لگا کر اس قدر غائب اور بالکل ہل جاتی ہے کہ احاسیت اور صلیت دونوں تقریباً محو ہو جاتی ہیں۔ یہ فوایلی بعض اوقات عقل اور سمور کو ہم سنی سمجھتا ہے، انداز کر رہے ہے کہ جو عقل شکل سیرت کا آگے لہذا یہ شکل سیرت کا جزو ہوگی، نصف (لے بھیجی بنا ہے) دیکھارت کے مشہور عقیدہ کی کہ (ادادہ) ایک سنوں میں غیر محدود کہا جاسکتا ہے، اور کارلائل کے اس قیوہ کی کہ ایک بوٹ صاف کرنے والے تک

آدمی کائنات دینا اور یہ سمجھنا کہ اس کی نشانی ہوگئی۔ بال جے سنی ہے نصف

حاصل کرتے ہیں۔ لیکن لطیفی نقطہ نظر سے اور عقل کی واقعی صورت کو ملحوظ رکھ کر ہم عقل اور سیرت کے تعلق کے نئے پہلوؤں تک پہنچتے ہیں۔ ان کو کلاً نظر انداز کر دینا ممکن تو ہے، لیکن مناسب نہیں۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ بھولنا چاہیے کہ عینی فرد کی عقلی صلاحیت بالکل اس ترقی پذیر تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس کے اسلاف کے موضوعی انتخاب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ خود یہ عینی فرد ان اجتماعی روایات پر طعنا اور پلٹا ہے جن کو ان اسلاف نے پیدا کیا، اور باقی رکھا۔ انسانی سوسائٹی کی آلی وحدت عقل کا نتیجہ ہوتی ہے اور عقل کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ عینی فرد صرف اس مضاعف فردی عضو کے ”کے رکن“ کی حیثیت سے شخص بنتا ہے اور یہ رکنیت صرف عقل کی بدولت ممکن ہوتی ہے۔ لہذا ہم سیرت اور عقل کو خود مختار نہیں سمجھ سکتے۔ ہم صرف دو باتوں پر اصرار کر سکتے ہیں :- (۱) جب ہم مثلاً ”فہم عامہ“ کا ذکر کرتے ہیں، تو زیر بحث عقل فقط ایک ہی ہوتا ہے۔ اور (۲) اس حد تک اس سے سیرت معین نہیں ہوتی۔

اس کے علاوہ جب ہم اکثر اشخاص کے نمبر پران ہو کر عقل کا، بغیر اس تحدید کے ذکر کرتے ہیں، تب البتہ کم و بیش عدم تکمیل سے قطع نظر کرنے کے بعد کسی نہ کسی قسم کا اجتہاد، کوئی نہ کوئی ”ذاتی علم“ اور مختلف صورتوں میں شخصی تعصبات، پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اجتہاد تو ہم کو اس چیز میں ملتا ہے جس کو ماہرین نفسیات اختراعی یا انکوینی تحلیل کہتے ہیں۔ شخصی تعصب ہم کو اس جگہ نظر آتا ہے جہاں یقین کسی معروضی ہنر پر مبنی، یا مفروضہ ہونے کی بجائے تاثری ارادی طرز رویہ کا نتیجہ ہو۔ دونوں کے دونوں غیر مشتبہ طور پر شخصی سیرت سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ دونوں ایک خاص انتخابی ترکیب کو شامل ہوتے ہیں تاہم دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی اس کو اس ترکیب کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا، جو عقل کو منطق سے ملاتی ہے۔

۱۱۱ ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ان محدود ذہنوں میں عقل ایک غیر محقق نصب نہیں بلکہ امرائی۔ دیکھو باب دوازدهم

بندہ (مصنف) ۱۱۱ Over-individual Organisms ۱۱۱ لیکن دیکھو باب دوازدهم بندہ (مصنف)

۱۱۱ دیکھو باب چاردهم بندہ ۱۱۱ (۱۱۱) (Fichte) کا قول یاد آتا ہے کہ

”میں بتاؤ کہ ایک شخص کس قسم کا ہے تو میں تم کو بتاؤں گا کہ وہ کونسا فلسفہ پسند کرے گا“ (مصنف)

مرحلہ ایک ہی تشلی سلسلہ کی ”دست ورزی“ ہوتی ہے لیکن آخری میں تو مہر و
تعلقات تنہا معینات ہوتے ہیں اور باقی دو میں موضوعی دیکھیاں علت غائی
ہوتی ہیں لیکن ان میں بھی فرق ہے بعضات کی وجہ سے تو ہم ان خیالات کی
تصدیق کے متلاشی رہتے ہیں جو ہم اختیار کر چکے ہیں لیکن انکو یہی سمجھیں کہ
امکانات کے دروازہ کھولنا رہتا ہے اور ممکن ہے کہ اس کا ہماری سیرت کے
ارتقاء پر گہرا اثر ہو جب یہ اثر فی الواقع پڑتا ہے تو ہم اس کو اچھے یا برے
الہام کا نتیجہ سمجھتے ہیں نہ کہ ”عقل“ کی حیثیت مجموعہ ضوابط کا اس کی وجہ یہ ہے کہ
اب ہم اس چیز کا ردہ چاک کرتے ہیں جو مالی ہوتی ہے اور نفسیات کی حد تک
سم جاندار شخصیت تک پہنچتے معلوم ہوتے ہیں جس پر تمام ساخت انجام کار موقوف
ہوتی ہے مختصر یہ کہ عقل کا اشارہ مکمل حالت ذہن کی طرف ایسے طریقہ سے ہو سکتا
ہے کہ عقل کا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس حد تک تو عقل سے سیرت کا انکشاف ہو سکا
اور عقل سے لازمی نہیں کہ ہو۔

اس سے ہم لازماً ایک ایسے سوال پر پہنچتے ہیں جس میں بھی سیرت و
عقل کا تعلق شامل ہے۔ ہماری مراد عوالمف کے ارتقاء سے ہے۔ زمانہ حال کے
مشاہیر ماہرین نفسیات نے اس چیز کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے جس کو ”منطق عوالمف“
کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً ڈینیو ”جذبہ یا تاثری استدلال“ پر بہت زور دیتے
ہیں اور بعض مثلاً پا لھان اور آرنسٹ صرن تاثری تنظیم تجربہ اور تاثری علامت
وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ مقدم الذکر جماعت کے عقائد پر ہم کو مزید بحث کی ضرورت
نہیں کیونکہ ان کے ”استدلال اور جذبہ پیدا کرنے کے اثرات پر تھین گئے
زیر عنوان غور ہو چکا ہے۔“ موخر الذکر کے عقائد البتہ اس قابل ہیں کہ تھوڑی دیر ٹھہر کر
ان پر غور کر لیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ارتقاء عوالمف کی جو توضیح و تصریح ان
لوگوں نے کی ہے وہ تجربہ کرنے والے موضوع کی خالصتہ طبعی ہستی کے منافی
ہے جس پر ہم نے اس قدر زور دیا ہے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ احضاریت جو
شروع سے ہمارے پیچھے لگی ہوئی ہے اب تاثری منطق کے نئے بھیس میں
ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ تجربہ کی ترقی کے ساتھ

ساتھ اس تجربہ کا تاثری ارادی پہلو من حیث ہی ایک ایسے "مشمول" اور ایسی ساخت کو منکشف کرتا ہے جو اس "مشمول" اور ساخت کے مشابہ ہے جو وقتی پہلو میں احساسات، مثالاً، تصورات، اور علام اور ان کے قائم مقام اور استحالہات میں پایا جاتا ہے، ان دونوں میں شاکلت ثابت کرنے کی کوشش اس وجہ سے اور بھی زیادہ گمراہ کن ہے کہ بیان کے بظاہر خفیف، لیکن دراصل ہم بغیر سے یہ بات بالکل صحیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہم باطنی اور لگ یا شعور ذات کے "مشمول" کو ہم تجربے کے مساوی سمجھ لیں تو حضارت حق بجانب ثابت ہو جاتی ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیں، کہ شعور ذات تجربے کے جزو سے زیادہ ہے اور یہ کہ تجربہ ہم سے زیادہ وسیع تر ہوتا ہے کیونکہ اس میں ذلیلہ اور باخت دونوں شامل ہوتے ہیں تو حضارت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اب ہم واقعات پر نگاہ کریں گے۔ ہم اس سے قبل کہ چکے ہیں کہ حسیات کو حسی جالی عقلی وغیرہ کہتے ہیں ہم حقیقت اس خاص حسی کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو ہر تجربہ میں آخری موضوعی جزو ہوتی ہے اور اس میں متعین معروضی مشمول کی طرف بھی جو غوص کرتا، یا ناغوص کرتا، ہے۔ شعور ذات کی سطح پر تو ہم بلاشبہ اس جزو کو معلوم کر لیتے ہیں لیکن یہ علم بجائے اس کے کہ "موضوعاً موضوعی" کو موضوعاً معروضی کے ساتھ متحد کر دے ان کی جوہری ثنویت کو منکشف کرتا ہے۔ لیکن جب ہم عواطف کا ذکر کرتے ہیں تو ہم کسی مخصوص مشمول اور اس کی موجودگی یا عدم موجودگی سے پیدا ہونے والی حسیات کی طرف اشارہ نہیں کرتے بلکہ ہمارے مغز میں علی العموم وہ طلبی رویہ یعنی محبت، یا نفرت، بھی شامل ہوتی ہے جو اس حسیات کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ عواطف تاثری ارادی رویہ کے وجود بالقوۃ کو فرض کرتے ہیں نہ کہ وجود بالفعل کو۔ اس کے

۱۔ دیکھو باب اول بندہ ۵ و ۶؛ باب پانزدہم بندہ ۲ و ۳؛ یہ فرض کرنا یقیناً صحیح نہ ہو گا کہ تمام مصنفین جن کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، عملاً حضارت کو قبول کرتے ہیں لیکن انہوں نے بے وقتی سے ایک ہی قسم کا بظاہر صحیح نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ جو اکثر یہی صحیح واقعات کو ہم بنا دیتا ہے جن کا انہوں نے جمع کیا ہے۔ چنانچہ ادین اس بات سے انکار کرتا ہے کہ حسیات خالقہ موضوعی ہے اور محسوس (حیثیت حسی) سے بالکل مختلف ہے اور اس لئے اس قابل نہیں کہ اس میں تمیز اور تجربہ کے سے اعمال ہوں (مصنف) ۱۔ دیکھو باب دوم بندہ ۶ باب دہم بندہ ۲ (مصنف)

برخلاف حسیت اور جذبہ بحیثیت حسیت جذبہ نفسیاتی نقطہ نظر سے واقعی حالات یعنی ان حالات کو شامل ہوتے ہیں جو حقیقی ہیں یا یاد کئے ہوئے ہیں یا متوقع ہیں یا مفروض حسیت کا ہر دائمی تجربہ ہر جذبی رد عمل تجربہ کرنے والے کی حیات کا ایک سانحہ ہوتا ہے لیکن عواطف سوانح نہیں اور اس لئے واقعی حالات سے الگ رہ کر بھی باقی رہ سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ یسٹانی ہوتے ہیں۔ اس حیثیت میں یہ ہم کو موجود عوارض حالات کے ماوراء اس موضوعی انتخاب کی طرف واپس لے جاتے ہیں جس سے انجام کار ان کی توجہ ہوتی ہے لیکن عواطف اور حسیات یا جذبات کا یہ فرق اور زیادہ متعین کیا جاسکتا ہے جتنا نچر ہم عواطف کو احساسی یا عقلی نہیں کہتے، اور نہ ہم کسی مخصوص جذبہ کی صورت میں عواطف کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلی بات کے متعلق یہ کہنا کافی ہے کہ جن مخصوص منظومات و مشمولات سے عواطف کو متعلق ہوتا ہے وہ فی الجملہ جسمیوں اور شخصی تاثرات کے ہمرتبہ ہوتے ہیں۔ یہ عقلی قیمتوں پر دلالت کرتے ہیں یہ پیش شخصی ہوں یا غیر شخصی اور واقعہ یہ ہے کہ یہ ایسے ہی فرض کئے جاتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ جیسا کہ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، متعین ایک عقلی عمل ہے، لیکن یہ ایک ایسا عمل نہیں جس کی اپنی منطوق علیحدہ ہو، اگرچہ اس کا مخصوص دائرہ عمل یعنی طلب و قوف کے دائرہ عمل سے علیحدہ ہے۔ عقل کی حد تک ان دونوں دائرہ عمل کی عینیت کو نظر انداز کرنا، اور اس کے

۱۔ (Dispositional) ۲۔ اور اس طرح جہاں حادثات یعنی ایک ہی جیسے حالت کی تکرار قانون قدر کے مطابق اس حسیت یا جذبہ کی شدت کو کم کرتی ہے جو ان سے پیدا ہوتا ہے وہاں سیانات نام نہاد قانون قیاد کے مطابق تکرار کے زیراثر زیادہ قوی نہ ہو سکتے ہیں۔ دیکھو کتاب ذرا باب ہم بند، باب سوم بند، ۱۔
 یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمام عواطف قویانی ہوتے ہیں لیکن تمام سیانات عاطفی نہیں ہوتے۔ ان میں اشتراک صرف اس قانون حالت کا ہوتا ہے، صنف ۱۔ رد کا قول ہے کہ میں گھبرا کے دریا کسی دشوید حسیت سے لئے عواطف کا نام بھی نہیں سنا۔ ڈوگلف سیلورڈ (D. Stewart) کا قول ہے ہم ایک کسی مشین یا کسی ایسے طبعی قیاس یا کسی اور نظری مسئلہ کے متعلق کسی شخص کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے جن سے حیات کے پیدا ہونے یا مل کے متاثر ہونے کا احتمال نہیں ہوتا، صنف ۲۔

ان دونوں میں عقلی مماثلت کو تسلیم کرنا، حالانکہ فی الواقع ان میں کوئی مماثلت نہیں، ہم کو ایک ایسی "آورد" معلوم ہوتی ہے، کہ جس کو صرف اس طرح چھپایا جاسکتا ہے کہ اس حسیّت اور توجہ کو محض "مشمول" سمجھا جائے، جو موضوعی انتخاب میں شامل ہوتی ہیں۔ کوئی تجربہ اس قسم کا نہیں، جس پر اس کا اطلاق ہوتا ہو، اگرچہ مشمولہ کی ناقص تحلیل کی وجہ سے احضاریت اس قسم کے تجربہ کو فرض کرنے کی طرف سے مائل ہوتی ہے جس معروضی مرکب کو ایجاباً یا مسلماً باہمیّت سمجھا جاتا ہے، اور اسی سے مطابقت اس سے محبت یا نفرت کی جاتی ہے، اس کو ایک ایسے تصور سے مستحضر کیا جاسکتا ہے جو مجرد اور محض علامتی ہو، یہ گویا "ضمیمہ امثال" کی صورت ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ عواطف بلا شدت نہیں، ہے میلان کے اصلی سنوؤں کو نظر انداز کرنا اور قصو کی محدودیت اور عواطف کی قوت اور صلاحیت کو غلط ملاحظہ کرنا ہوگا۔ ان دونوں میں بدلتہ کوئی مماثلت نہیں اسی قدر کہ مماثلت لفظ بحیثیت معوضی علامت اور عواطف بحیثیت میلان میں ہوا کرتی ہے اس طرح اب ہم دوسری بات کی طرف آجاتے ہیں۔

ہم خوف یا غصہ کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے، اگرچہ ہم نزدیکی اور تنگ فزجی کے میلان کا ذکر کرتے ہیں، لیکن ان صورتوں میں میلان قیمت کی حسیّت پر موقوف نہیں ہوتا، اگرچہ جذبہ کا واقعی اظہار اگر عواطف کا نتیجہ ہے، تو یہ قیمت کی حسیّت سے یقین ہوتا ہے، یہ جذبات اور عواطف کے اسی تعلق پر ہم کو فریاد سخت کرنا ہے، مخصوص جذبات کا اظہار عواطف کے ارتقا پر بہت متقدم ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، حسیّت سے بلا واسطہ طور پر پیدا ہونے والا جذبی اظہار ابتدائی اور اولی ہوتا ہے، اور یہی ارادی حرکت کا حقیقی پیشرو ہوا کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتدائی جذبہ ایک رد عمل ہوا کرتا ہے۔ جس کی یقین معروضی پہلو کی طرف سے ہوتی ہے، لیکن جب جذبہ عواطف کا نتیجہ ہو، تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ یہاں ہم کو کہنا چاہیے کہ ابتدائی موضوع کی طرف سے

لے اس کے خلاف مینی زد کی نزدیکی یا اس کی تند فزجی اور صلاحیت پر موقوف ہوتی ہے۔ دیکھو کتاب "باب اب" (بدم وصف) لے دیکھو باب دوم بند ۵، اور باب یازدہم بند ۲ (مصف)

ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ”عواطف“ کی اصطلاح ناقص ہے۔ تاثری ارادی میلان کی حیثیت سے عواطف کے مفہوم میں حسرت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہے۔ حقیقی عواطف کی ولات تئیں اور تحریک دونوں پر ہوتی ہے، لیکن عام معنوں میں صرف مقدم الذکر جزو نمایاں ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ عواطف کو ”میلانی“ کہنا صرف اس کے محرک ہونے کی بناء پر جائز ہو سکتا ہے۔ اب اگر ایک ہی جذبہ بہت سی مختلف اشیاء سے متعین ہو سکتا، تو ایک ہی عاطفہ بھی بہت سے متنوع جذبات کو متعین کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نفس عاطفہ کو کبھی رد عمل نہیں کہتے اس صورت میں تو یہ رد عمل کا آغاز کیا کرتا ہے حقیقی معنوں میں تو رد عمل ہمیشہ موضوع کرتا ہے، لیکن چونکہ عواطف کا ظہور سب سے پہلے انسانی سطح پر ہوتا ہے اور یہ فی الواقع انسانی ہوتے ہیں، لہذا ہمارا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ ان کو سیرت سے تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ جذبات کی تعین میں ان کی کار فرمائی کی اس طرح توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم غفریہ بالوضاحت معلوم کریں گے، تشکیل سیرت کا مطلب ہی یہی ہے کہ ابتداً معروض کی طرف سے ہونے کی بجائے موضوع کی طرف سے ہوئے۔

اب ہم زیادہ تعین کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں کہ سیرت سے ہمارا کیا مفہوم ہے۔ لفظ سیرت کبھی محدود معنوں میں استعمال ہوتا ہے، کبھی وسیع معنوں میں ان میں سے ایک معنی تو ہم کو اس شخصیت کی طرف سے جاتے ہیں جس کی وہ سیرت ہے اور اس شخصیت کے ارتقا کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں اور دوسرے معنی ان خصوصیات کی طرف مودعی ہوتے ہیں جو اس شخصیت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔ ان دونوں معنوں میں فرق بعینہ دیا ہی ہے جیسا کہ جڑ اور شاخ، دائرہ اور محیط، مصنف اور تصنیف کے معنوں میں ہوا کرتا ہے۔ ایک کو بدیہی اور خارجی پہلو سے تعلق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس میں اور شہرت میں خلط مبحث کا اندیشہ ہے۔ دوسرے معنی ایسے ہیں کہ ان کو معلوم کرنے کے لئے ایک نشان راہ کی ضرورت ہوتی ہے،

کیونکہ اس کا اشارہ نہ بدیہی پہلو کی طرف ہوتا ہے نہ خارجی پہلو کی طرف بصیرت پر اکثر مشاہیر مصنفین (جو زیادہ تر فرانسسی ہیں) اس اصطلاح کے وسیع تر اور خارجی تر معنوں کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد اگلا لادہی قدم یہ ہوتا ہے کہ ہم خصوصیات پر اصطفاً اور متقابل بحث شروع کر دیتے ہیں۔ اب بجائے اس کے کہ ہم انفس سیرت اور اس کے تدریجی ارتقا کی تحقیق کریں، ہم سیرت کے مختلف نمونوں، یا اصناف کو گنونا شروع کر دیتے ہیں اور یہاں مصنفین میں اتفاق مفقود ہے۔ پھر ان نمونوں یا اصناف کا انتخاب سیرت، بہت مجموعی کی بصیرت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ کسی ایک نمایاں خصوصیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ نمایاں خصوصیت جیسا کہ اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے، قواعی نفسیات کے فرسودہ عقاید پر مبنی ہوتی ہے۔

اس کا نطفہ بھی لفظ سیرت کے ابہام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کے دو معنوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک معنوں کے مطابق تو یہ ہر شخص میں ہوتی ہے اور دوسرے کے مطابق صرف محدودے چند اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ یہ دو خالذہ گو یا محدود معنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ یا وہ سیرت رکھنا مزاج پر موقوف ہوتا ہے لیکن ایک سچا سیرت سے ایک ایسا موضوع مدلول ہوتا ہے جس کو ایک ایسی چیز کا تصور ہے جس کو اس نے خود حاصل کیا ہے۔ ہماری مراد خود ساختہ اصول کے مطابق ضبط انفس سے ہے، سوال یہ نہیں کہ فطرت وراثت (یعنی ذکاوت مزاج) ایک شخص کو کس سانچے میں ڈھالتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص خود اپنے آپ کو کس سانچے میں ڈھالتا ہے۔ ذکاوت اس کو ان خدمات کے لحاظ سے قیمتی بنا سکتی ہے جو وہ سر انجام دے سکتا ہے مزاج کی وجہ سے وہ یار باش اور خوش طبع ہو سکتا ہے لیکن سیرت اس میں وہ باطنی فضیلت پیدا کرتی (یا کر سکتی ہے) جو تقدیر و شمن سے بالاتر ہے

سلحہ خلوع و حدانی کے الفاظ اس لئے اضافہ کئے گئے ہیں کہ خود کا نطفہ لفظ سیرت کو خاصۃً اخلاقی سنوں میں استعمال کرنے کی طرف اشارہ تھا۔ کا نطفہ نے قیمتوں اور باطنی فضیلت میں جو فرق بیان کیا ہے اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ قانون تقلیل مال کے تحت آسکتی ہیں لیکن اس کا خیال تمام سیرت با حدود و نہایت کمال کی طرف ترقی کر سکتی ہے اور اس میں وہ فضیلت پیدا ہو سکتی ہے جو ہر قیمت سے بالاتر ہے، (مصنف)

تشکیل سیرت بحیثیت ارتقا شخصیت

(۵) ان ہی محدود معنوں میں سیرت کے اکتساب پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اس سے سیرتیات اور (Axiology) کا تعلق فوراً ذہن میں آتا ہے! اس کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ بسرور و قابل غور باتیں ایسی ہیں جو سیرت کے معنوں پر ہماری گزشتہ بحث سے منکشف ہوتی ہیں (۱) سیرت کے وسیع معنوں میں جو دو عناصر شامل ہیں، یعنی نام نہاد و فطری یا خارجی و روحانی یا داخلی ان میں وضاحت کے ساتھ تفسیر کی جائے۔ اور (۲) تشکیل سیرت کے محدود معنوں میں شخصیت کے ارتقا کا رتبہ یا درجہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے نہ کہ نمونہ یا صنف کا تنوع یا نباتات۔ ان دونوں باتوں سے سیرتیات اور حیاتیات کے درمیان ایک تعلق، بلکہ کہنا چاہیے کہ مشابہت پر دلالت ہوتی ہے۔ اس پر ہم غور کریں گے، ممکن ہے کہ اس سے ہماری بحث میں ہم کو مدد ملے، لیکن اس کی حیثیت ”جملہ معرضہ“ کی ہوگی جیات حیوانی اور تجربہ، انسانی دونوں میں جس قدر نیچے ہم اترتے جاتے ہیں، قدم بالعلیٰ یا انتخاب اسی قدر کم ہو جاتا ہے اور جس قدر اوپر ہم چڑھتے ہیں، مطابقت کا دائرہ اسی قدر وسیع اور تنوع و اختلاف اسی قدر زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ان میں ایک اہم فرق ہے۔ زندگی کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ داخلی تعلقات اور خارجی تعلقات کا انضباط ہے۔ یعنی یہ کہ یہ براہ راست استمرار ذات کی طرف مودعی ہوتی ہے۔ لیکن سیرت اپنے آپ کو خارجی تعلقات کی باطنی تعلقات سے ایک خاص مطابقت میں ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں غایت زمانی شعور کا تحقق، ذات کی صلاح ہے۔ فرد انسانی صرف ”کنواں کھو دو کر پانی ہی نہیں پیتا“ وہ میتوں کی دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے نصب العین رکھتا ہے، جن سے حصول میں وہ کوتاہ رہتا ہے۔

لے اس میں شبہ نہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں عوارض طالت کی پابندیاں اور

لیکن اس کے علاوہ ایک فرق اور بھی ہے۔ حیاتیات میں ادنیٰ صورت سے اعلیٰ صورت کے طرف ترقی ایک قبائلی ارتقائی عمل ہے لیکن سیریات میں یہ ایک شخصی ارتقائی عمل ہے بلکہ یعنی یہ کہ تکمیل سیرت کا حیاتیاتی مقابل انواع کے ترقی پذیر نشو و نما میں ملتا ہے نہ کہ ایک فرو حیوان کی طبعی تیاری میں۔ جو کام کہ حیوان نہیں کر سکتا، وہ انسان کر سکتا ہے۔ ہیدگی کا قول ہے کہ حیوان کے لئے انواع کا عمل قوت حیات کا مقہائے کمال ہے۔ چیتا اپنی کھال نہیں بدل سکتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کو یہ عمل ہی نہیں ہوتا، کہ اس کے کھال بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی ترقی ہی نہیں کرتا کہ خود اپنے لئے موجود ہو۔ مختصر یہ کہ "فیریت اور انفرادیت حیوان کے تمام سحر بہ کی خصوصیت ہے۔ اس میں تصورات کے سلسلے نہیں ہوتے۔"

بقیہ تاشیہ صفحہ گزشتہ مجلہ میں استمار ذات کو متحقق ذات کی شرط کے طور پر بھی توجہ کا نقطہ اجتماع بنا دیتی ہیں۔ ایسے اوقات میں انتخاب صرف مسائل وجود کی کشش تک محدود رہتا ہے۔ اور آزاد ہی کے ساتھ انتخاب کئے ہوئے مفاد و غایات کی کشش حصول خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ بعضوں کے لئے یہ آفت عارضی نہیں بلکہ دائمی ہوتی ہے۔ یہ لوگ وہ ہوتے ہیں جن کی شکایت ہر شے یہ رہتی ہے کہ "ان کو موقع ہی نہیں ملا۔" اس میں شبہ نہیں کہ متعلین خلاق کا مصیبتوں کی برکات اور تردد کی آفات پر وہ خدا مدقت رکھتا ہے لیکن پھر بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ سیرت کا ارتقا صرف اس جگہ ممکن ہوتا ہے جہاں ایک شخص متحقق ذات کے مواقع خود پیدا کر سکتا ہے جس نسبت سے کہ یہ مواقع ناقص ثابت ہوتے ہیں اسی نسبت سے سیرت کا ارتقا رک جاتا ہے اگرچہ زندگی باقی رہتی ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ جو عوارض حالات ایک شخص کے راستے میں موانع پیدا کرتے ہیں ان کا انحصار ان غایات پر ہوتا ہے جن کے حصول کی وہ کشش کر رہا ہے جس قدر ارفع یہ غایات ہوتی ہیں اسی قدر کم اہمیت عوارض حالات کی ہوتی ہے (مصنف)

۱۔ (Phylogenetic) ۲۔ (Ontogenetic) ۳۔ بظاہر معلوم ہو گا کہ یہ بیان باب ہفتم کے اس بیان کے متعارض ہے جہاں نفسی تکوین اور حیاتیاتی شخصی ارتقا میں شبہت کی وکالت کی گئی ہے (دیکھو بندہ ۴) لیکن وہاں یہ مقابلہ نفسیاتی فرد کے ارتقا کے تعلق سے تھا، نہ کہ عینی فرد کے ارتقا کے تعلق سے۔ یہ امر واقعی نہ کہ تاریخی شخصیتیں نہ صرف یہ کہ منفرد مخصوص ہوتی ہیں بلکہ یہ بہت مختلف نفسیاتی مراتب بھی اکٹبا کر سکتی ہیں ان وقت ہمارے پیش نظر تھا۔ (دیکھو بندہ ۲) لیکن چونکہ شخصی ارتقا میں بازائرنی (Palingenesis) ہوتی ہے اور اس یہ قبائلی ارتقا (Phylogeny) کو فرض کرتا ہے لہذا ان دونوں میں باہمتہ کوئی حیاتیاتی تضاد نہیں اس واقعہ سے وہ نفسیاتی فرق ملتا ہو جاتا ہے جس کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے (مصنف) ۴۔ دیکھو باب ہفتم بندہ ۵ (مصنف)

اس مذایہ کوئی تجویز نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ ذالات اختراع کرتا ہے نہ کھانا پکاتا ہے نہ انسان کے مقابلے میں اعلیٰ ترین حیوان بھی ایک مشین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ (ایفینسٹرز) نے روح حیوانی کو تو اس مشین سے تشبیہ دی جس کو خدا نے اختراع کیا ہے، اور نفس ارواح کے متعلق کہتا ہے کہ "ان میں سے ایک اپنے اپنے طبقہ میں ایک چھوٹی سی خدائی کے مانند ہے۔۔۔۔۔ ان میں سے ہر ایک کسی ایک مخصوص کائنات ہے (یعنی ایک کائنات میں ان کا مخصوص نقطہ نظر ہے)، جہاں یہ بعض حیرت انگیز کام کرتی ہے"۔ دوسرے الفاظ میں روح بننے یعنی ذاتی شعور اور تفکر کو اختیار کرنے، یا ہر شخص کائنات کے مقابلے میں خود اپنے لئے وجود کا کتاب کرتا ہے، اور بالواسطہ کام کرنا شروع کرتا ہے اور خود اپنے کردار سے اپنے آپ کو بناتا ہے۔

یہی وہ عمل ہے جس میں عینی افراد تھوڑے یا بہت اور چڑھتے (یا نیچے اترتے) ہیں۔ یہی وہ میزان مراتب ہے جس کا حیاتیاتی مقابل قبائلی ارتقا میں ملتا ہے۔ لیکن حیاتیات میں ان فروق مراتب کا اطلاق صرف انواع پر ہوتا ہے اور یہ زیادہ تر طبعی ارتقا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ سیریات میں ان فروق کا اطلاق عینی افراد پر ہوتا ہے اور یہ زیادہ ترجیحت و شخصیت ان کے مختلف ارتقاؤں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ فرق بہت اہم ہے۔ یہ محض درجہ ہی کا فرق نہیں بلکہ مقولہ کا فرق بھی ہے۔ ان دونوں میں واضح تسلسل صرف وہ ہے جو ہر ارتقا سے مدلول ہوتا ہے، یعنی تدریجی عروج یا ممکن ہے کہ تدریجی زوال فطرت کو "روح کی دیورٹھی" کہنے میں حیلگی اس

لئے اس اہام کے باوجود جس پر ڈاکٹر میک ٹیگارد نے لے دے کی ہے سطح حیات سے سطح روح کی طرف ارتقا کے متعلق حیلگی کا نام بیان بہت بقیہ زور ہے۔ یہ بصری زور ہے کہ اگر مٹی تلو زور ہوتی ہے، حسب ہم اس بیان کی نیسائی تادل کرتے ہیں جب حیلگی کہتا ہے کہ "محض واسطہ اور مفرد قوت حیات کی موت روحانیت کی ترقی ہے" تو کیا اس کی مراد نہیں ہو سکتی کہ یہ ترقی "صادق و خیر کے تصور یعنی ایک نئی پیدائش کی طرح ہوتی ہے" بین الوضوی قبائی افرادیت کا غامض کرنا ہے جس طرح کہ ادارہ موصوفی نقطہ نظر جہاں مل جل ہوتا ہے، واسطیت و افرادیت کے لئے جھلک ہے معنف اسلئے قبائی ارتقا اور شخصی ارتقا دونوں میں غلطیاں ایک نادر الوقوع اگرچہ باقاعدہ حیاتیاتی عمل ہے۔ سیریات میں اس کے قبائل بھی ملتے ہیں جس طرح وہاں انواع کے سلسلے ہوتے ہیں جن کو ساکن یا جامد اضافہ کہتے ہیں جن میں زور ہوتا ہے زوال اسی طرح یہاں

تسلسل کو تسلیم کر لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی جاندار فرد کی انفرادیت اور بلا واسطہ
کا مقابلہ اس جمہوریت اور ماوراء موضوعی نقطہ نظر سے کرنے میں جو ”روح“
اور شخصیت سے مدلول ہوتی ہے وہ اس اعلیٰ مقولہ کا انکشاف کرتا ہے جس سے
ان کو تعلق ہے۔ اس شخصیت کے ناقابل تجویز اقل سے آگے اس کی عام
ترکیب کو ہم نے اس مقالہ میں معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب کہ ہم نے
ان مسائل کو صاف کرنے کی کوشش کی ہے جن سے یہ گھرا ہوا ہے، ہمارے
صرف یہ کام باقی رہ گیا ہے کہ ہم معنی فرد کو اس کے برابر لانے کی کوشش کریں۔
یہ مقدمات کو ٹھن اور تھب انجیز تھے، لیکن یہ آخری قدم مختصر ہو گا۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اب ہم اس کو ایسا زبان کریں گے۔
ہم افراد انسانی کو اشخاص اس وقت کہتے ہیں جب وہ ”مجھ“ اور ”میرا“ کے متعلق
قابل فہم گفتگو کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب ان کو ذات کا اس حیثیت
سے شعور ہونے لگتا ہے کہ یہ ہر اس چیز کے ساتھ تسلسل تعلق رکھتی ہے جو اس پر
اثر کرتی ہے۔ اور جس پر یہ اثر کرتی ہے۔ حالات و مواقع کا محض قوف ہی نہیں بلکہ ان کی طرف طلبی رویہ
وہ چیز ہے جو ایک شخص کو دوسرے سے تمیز کرتا ہے۔ ”میرا“ مجھ“ کے ساتھ
متغیر ہوتا رہتا ہے اگرچہ انجام کار سب کے لئے ایک ہی معروضی کائنات ہے
اور اگر موضوعی انتخاب کو صرف کائنات سے تعلق ہوتا ہے تو پھر عالم جو ہر
میں شونیا کر کے ”عال“ ہے لہذا موجود ہے کے علاوہ اور کچھ کہنا ممکن نہ ہوتا۔ لیکن
اس عالم زمان و تغیر میں موجود ہے لہذا عال ہے۔ کہنا بلکہ
اسی قدر صحیح ہو سکتا ہے۔ یہاں کون ہر شے تکون ہوتا ہے اور ارتقاء آگے بڑھنے پر
سچی دلالت کرتا ہے اور تکون و جمود پر بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان
کی شخصیت کا انکشاف اس حالت میں نہیں ہوتا، جس میں وہ ہے بلکہ اس حالت میں

بقیہ حاشیہ گزشتہ۔ اقوام یا جماعات اور افراد جو تھے جن کے متعلق یہی کچھ کہا جاسکتا ہے۔ یہ مثالیں برتاؤ
کی تفصیل سے تعلق رکھتی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے (مصنف) لے یہ اعلیٰ مقولہ یعنی وقوف و اکثر
میک کا دھم کے خیال کے مطابق اس شعور ذات کے ساتھ متحرک دیکھ ہے جو عداوق اور غیر کی تجربہ کرنے والے
کے لئے تفریح و توجہ کرنا ہے (مصنف)

ہوتا ہے جس میں آنے کی کوشش کر رہا ہے۔ لیکن کسی نصب العین کے شخصی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نصب العین اس کا اپنا ہو، اور خود اس میں اس کا آغاز ہو، اس کی غایت اور منزل مقصود خواہ کسی قدر غیر شخصی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ثبات بحیثیت بنائے ترقی اور اس ترقی کا راستہ یقین کرنے میں حدت و اجتہاد یہ دونوں ہر جائز شخصیت کی ضروری شرائط ہیں۔ اب ہم ان ہی شرائط کے لحاظ سے عینی افراد کے عام معائنہ کی کوشش کریں گے۔

حیوان کا آغاز اور انجام تو جبلتوں کے ثبات و جمود میں ہوتا ہے۔ یہ شروع سے آخر تک اپنی نوع کی سطح تک محدود رہتے ہیں۔ لیکن انسان سچین کی شکل کرنے والی ذات کے راستے سے اس سطح سے ایک منقول اور خود مختار ہستی تک ترقی کرنے میں شخصی ثبات و استواری کو رفتہ رفتہ حاصل کرتا ہے۔ لیکن سب جانتے ہیں، کہ اکثر لوگ ایسے ہیں جو مکمل طور پر اور ہر طرح سے کبھی بھی اس جگہ سے آگے نہیں بڑھتے۔ یہ کبھی ”بالغ النعم“ کہے جاسکتے۔ یہ عمر بھر ایک حیثیت، یا بہت سی حیثیتوں کے بچوں کے مانند ہوتے ہیں۔ دیو بھی ان کو رے ہو گئے ارتقا کی سقیم مثالیں کہتا ہے۔ لیکن ان پر اس قول کا اطلاق صرف سطحی حد پر ہوتا ہے۔ ایک جزائی اور ناقص ارتقا تو ہر ایک میں ہوتا ہے۔ بقول فقہان ”یہ لوگ سیرت کے بعض خصائص کا تو اظہار کرتے ہیں، لیکن ان کی اپنی کوئی شیعین سیرت نہیں ہوتی، یہ ہم اپنے مقاصد کے لئے دیو کی متابعت میں ان کو اپنی سبقت سے خارج کر کے ہیں۔“

۱۔ دیکھو باب پانچم بند، باب شانہم بند، باب ہندہم بند، صنف ۱

۲۔ سیرت کی استواری اور اس کے استحکام کے ساتھ قری تعلق رکھنے والی وہ چیز ہوتی ہے جس کو سیرت کی قوت کی سہم اصطلاح سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اب ہم تعویذی دیکھ کے اپنے موضوع بحث سے ہٹ کر موقوفہ اصطلاح کی مزید تعریف اور ان دونوں میں تمیز کرنے کی کوشش کریں گے۔ کوئی شخص بھی سیرت کی قوت کو جذبہ کے اشتداد کے ساتھ لکھ نہیں کرتا۔ موقوفہ اصطلاح سیرت کی قوت کی علامت نہیں بلکہ صنف سیرت کی علامت ہے۔ پھر بعض خود رائے ارادہ ذاتی یا اجتماع منہ اور ہٹ کو بھی قوت سیرت کا ہم معنی نہیں کہا جاتا، کیونکہ یہی عقدان قوت کی نشانی ہے۔ مختصر یہ کہ قوت سیرت کا دو دیگر استواری و استحکام کے

اجتہاد و جدت کی شہادت تو ایک پھر میں بھی اس وقت تک مل سکتی ہے جب وہ باغِ انحراف شخص کے ورثہ و ترکہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ممکن ہے کہ میت کی اتھواری اور اس کے احکام سے محروم ہو۔ بظاہر تو یہ عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن اقصیٰ ہے کہ بچہ اور جوان انسان میں بڑھوں کی نسبت اجتہاد و جدت میں زیادہ ہوتی ہے لیکن اس امر واقعی کی توجیہ اجتماعی ماحول کے اثر سے ہو جاتی ہے۔ اکثر اشخاص اپنی زندگی کی شکل (less outonniers) میں جانتے ہیں۔ تاہم اُن ہو سکتا ہے کہ وہ ان اشخاص میں لیکن ان کی نفسیاتی شخصیت صفر ہوتی ہے۔ جنانہاں ان کو ایک ذی سیرت انسانی کا نقال بند رکھتا ہے۔ دیونے ان کو بے شکل کا نام دیا ہے کیونکہ نفسیاتی حیثیت سے ان کی کوئی ایسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں ہو سکتا لیکن پھر یہ دونوں غیر منطک اور لازم لزوم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مسئلہ میں تفریق ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اتھواری اور احکام ایک ہو سکتی خیال ہے۔ باوجود انش کے برخلاف اس کا اظہار کل اور دونوں ہی اور دوسرے شیطانی کا مقابلہ کرتے ہیں ثابت قدمی میں آتا ہے بعض لوگ ایک میں بہت طاقتور ہوتے ہیں لیکن دوسرے کے لحاظ سے وہ اسی قدر طاقتور نہیں ہوتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس سے بھی قوت ملول ہوتی ہے لیکن قوت ایک حرکی خیال بھی ہے یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ ملا پرت (Malapert) نے کہا ہے، ہم اشخاص کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک تو وہ جو خود اپنے مالک ہیں اور دوسرے وہ جو احبابِ فل ہیں جو توانائی کا احبابِ فل ظاہر کرتے ہیں یعنی ان کی "طاقتِ فل" وہ زیادہ تر ایک سو بہت یعنی جسمانی یا عقلی زور ہوتا ہے جو اولاً صلاحیت کا نتیجہ ہوتا ہے اور عمر و صحت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے لیکن ان میں طاقت کو دولت کی طرح ان ذرائع کے ہم معنی سمجھا جاسکتا ہے جن پر موضوع کو قدرت حاصل ہے نہ کہ نفس موضوع کی صفت کے۔ تاہم موضوع و معروض کے جس تعامل کو ہر تجربہ نشاں ہے اس سے ان دونوں میں کسی کسی قسم کی دخلیت ملتی ہوتی ہے۔ ہم بالامادہ کی طرف توانائی بالفل اور توانائی بالقوہ منسوب کرتے ہیں لیکن نفسی توانائی کی اصطلاح بعض کے نزدیک ایک کھلی ہوئی کیفیت ہے اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اس تصور کا شرمیہ امادہ ہے نہ کہ ذہن۔ ہم خود جدوجہد کر سکتے اور کرتے ہیں ہم میں طاقت ضرور ہے لیکن یہ طاقت غیر محدود نہیں (دیکھو کتاب باب سیر دوم بند ۶، باب سوم بند ۲؛ باب دوم بند ۲) لیکن بحیثیت محض طاقت، نفسی توانائی طبیعی توانائی کی طرح، بلا سمت ہوتی ہے اگرچہ یہ تجربے کے امتداد کے لئے ضروری ہے۔ لہذا یہ سیرت کی طرف اشارہ نہیں کر سکتی اس مطلب یہ ہے کہ اس سے بہت سے اساسی مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر بحث کرنے سے ہم نفسیات کے دائرے سے خارج ہو جاتے ہیں اور اصل میں تو ہم کو ان سے کوئی سروکار نہیں (دیکھو باب ہفتم بند ۱۲، صنف)

صورت نہیں ہوتی، جس کو وہ اپنا کہیں۔ ان کی نوعیت اور اہمیت ان کے مقام پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن دیوبندیاں پر پھر مبالغہ کرتا ہے بتقلید و نقالی میں بھی کچھ نہ کچھ موضوعی انتخاب اور سیرت ہوتی ہے۔ اور جب اصل کو موضوع کے اپنے نصب العین کی مثال کے طور پر منتخب کیا جائے، تو موضوعی انتخاب اور سیرت بہت زیادہ ہوتے ہیں تاہم اس وقت ہمارے پیش نظر ہمدردی کی کشش نہیں، جو ہو سکتا ہے، کہ شخصی ارتقا میں مدد کرے۔ ہمارے پیش نظر رعب کا وہ غلبہ ہے، جو اسخام کار اس ترقی کو روکنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ ”صول تقلید“ (یہ اصطلاح ڈارون کی ہے) ممکن ہے کہ ذکاوتوں کی ترقی میں مدد اور آسانیاں سدا کرے، لیکن یہ سیرت کے نشود نمایاں مانع آتا ہے۔ یہ ایک سپاہی کی تربیت تو تڑسکتا ہے، لیکن عام انسانوں کی تربیت نہیں کر سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص جسے کردار میں وہ تمام استواری و استحکام ہو، جس کا اتباع رسوم تقضی ہے، لیکن یہ محدود معنوں میں اس نسبت سے سیرت سے محروم ہوتا، جس سے کہ وہ شخصی مبادلات، ذاتی اعتقادات اور اپنی زندگی کے کسی نصب العین سے محروم ہے۔ پھر سیرت کے مبادی و اصول کے لحاظ سے بھی وہ دیوبند کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کو اس مہنوع افراد کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے، یہ اتحاد بلحاظ ذاتی خصوصیات کے ہو، یا بلحاظ پیشہ کئے یا کسی اور حیثیت سے۔ لیکن اس قسم کی فردی نفسیات، جس کو سیرتیاں متقابلہ بھی کہا جاسکتا ہے، ہم سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، ہمیں ہر اہل اصطافان سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم عینی افراد میں بحیثیت اشخاص نفسیاتی مراتب کے لحاظ سے کس طرح تمیز کریں گے، یا ایک ہی فرد کی اس حیثیت سے ترقی کو کس طرح واضح کریں گے؟ اس سوال سے ہم (axiology) اور سیرتیاں کے اس تعلق کی طرف عود کرتے ہیں، جس کی طرف ہم نے ہنہ کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شخصیت اور قیمتیں ایک دوسرے میں حتمی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ

قیمتوں اور محرکات کو مدارج مراتب سے متصف کرنے کا واحد نفسیاتی معیار ہمارے پاس
ذی فکر و ذی ارادہ ذات ہے۔ اب جہاں تک کہ نفسیات کو تعلق ہے شخصیتوں
کے رتبے یا ان کی ترقی کی تعیین کی وجہ بنا ان ترکیبی ترجیحات پر مشتمل ہوتی
ہے جو ان شخصیتوں کی زندگی کے نصب العینوں سے منکشف ہوتی ہیں۔ دنیا کا
اندازہ کرنے میں فرد خود اپنا ایک رتبہ مقرر کرتا ہے یعنی یہ کہ اگر عالم صغریٰ معلوم
ہو جائے تو انسان بھی دریافت ہو جاتا ہے۔ اس کی ذیبا اس کی دیکھیوں سے
محذور ہوتی ہے جس قدر تنگ یہ دیکھیاں ہوتی ہیں اسی قدر تنگ اس کی دنیا
ہوتی ہے اور شخصی ارتقا کی میزان میں جس قدر پچلا درجہ اس کا ہوتا ہے اسی قدر
کم علم اس کو اپنا، یا اپنے امکانات کا ہوتا ہے بلکہ اس کے بخلاف جس قدر
وسیع وہ دنیا ہوتی ہے جس پر اس کی زندگی کی سیکھم حاوی ہوتی ہے اسی قدر
زیادہ باقاعدہ اور متحد اس کے عواطف اور عملی ضوابط ہوں گے۔

طبعاً تو جب ایک فرد بالذاتی کے زمانے سے بلوغت کی طرف بڑھتا ہے،
تو گویا اس میں ترقی ہوتی ہے اور جس طرح وسیع تر تجربہ نئی تئیں کا باعث ہو جاتا ہے
اسی طرح ممکن ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے بہت سے "اصناف سیرت" کا اظہار
کرے۔ پھر جب ہم وحشی اقوام کا مقابلہ تمدن اقوام سے کرتے ہیں تب بھی ایسا ہی
نشو و نما ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں "حس" کی جگہ عواطف، اور گریز یا خواہشات کی جگہ
مستقل ضوابط لے لیے ہیں۔ جوانی اور صغر سن کا جوش خوریت اور محض قوت
حیات کی ادنیٰ سطح سے اس اعلیٰ سطح کی طرف انتقال کی علامت ہوتا ہے،
جہاں ذی فکر و ذی ارادہ ذات اپنے آپ کو حواض حالات کی اس رو سے

۱۔ دیکھو باب شانزدہم بند ۲۰ (صفحہ ۲۰) Microcosm ۲۔ دیکھو باب ہفتم بند ۲۔
یہاں مذکورہ بالا حیاتیاتی مثال بہت بصیرت افروز ہیں۔ ایک حیوان اسی قدر عالی مرتبت ہوتا ہے جس قدر وسیع
اس کا دورہ و زمان و مکان ہوتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے کوار کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ
ایک شخص نفسیاتی سیرت کی میزان میں اسی قدر عالی مرتبت ہوتا ہے جس قدر زیادہ بیدار و موزوں اس کا وہ
نمایات ہوتی ہیں جن کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھو مینیسس کی کتاب Data of Ethics
باب ششم ہفتم مخصوصاً باب ہفتم (صفحہ ۲۰) دیکھو باب پانزدہم بند (صفحہ ۲۰)

صراحتہ تمیز کرتی ہے اور اپنے آپ کو اس رو کا مد مقابل بناتی ہے، جس میں وہ اس سے قبل کم و بیش بے بسی کی حالت میں بھی چلی جا رہی تھی۔ بقول ہیکل عالم ارواح کی خوشبو انسان میں سے آئے نکلتی ہے اور وہ ایک ذمی سیرت شخص کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اب یہ ایک ایسا انسان بن جاتا ہے جو اپنے ارادہ کا مالک ہے جس قدر زیادہ واحد اور راسخ اس کا مقصد ہوتا ہے اور جس قدر زیادہ باطنی اس کی وہ ذات ہوتی ہے جس کو وہ مستحق کرنے کی کوشش کر رہا ہے اسی قدر زیادہ اس کی ترقی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ ترقی اگرچہ نفسیاتی نقطہ نظر سے تو ترقی ہوتی ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تنزل ہو جیسا کہ اس میں اس بات کو تسلیم کرنا تھا کہ ایک بد سیرت شخص اپنے مقررہ ضوابط کی تعمید کی وجہ سے ہم میں نفرت کا جذبہ برپا کرنا چاہتا ہے، لیکن پھر بھی یہ اس نیک طبیعت شخص کے مقابلے میں قابلِ تعریف ہے جو کوئی سیرت ہی نہیں رکھتا۔ یہ نیک ہو، یا بد اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی بڑی حد تک شخص ہے اور نفسیاتی حیثیت سے اسی قدر زیادہ سیرت رکھتا ہے جس قدر زیادہ اظہار وہ غایت کی تنہائی کا کرتا ہے اور جس قدر کم آسانی سے وہ اس سے منحرف ہوتا ہے اور جس قدر وسیع اور متطابق یہ غایت ہوتی ہے۔

اس قسم کی شخصیت کے ارتقا میں حالت بھران کا واقع ہونا اصول ہے، یہ کہ استثناء خصوصاً اس وقت جب تمام اشیاء کا مکمل شجاور عن قیمت قدیم زندگی کو جدید زندگی سے علیحدہ کرتا ہے نفسیاتی حیثیت سے اس کے علاوہ کچھ اور بھی نہیں سکتا، کیونکہ جس قدر گہرا یہ تغیر ہوتا ہے اسی قدر مرکزی اس کا ہونا ضروری ہے۔ بزرگ نے ایک جگہ کہا ہے کہ ”جو شخص روح کو باطن کی طرف متوجہ کرتا ہے وہ اس کی تمام طاقتوں کو مجتمع کرتا ہے اور اس کی وسیع ترقوی تر پرواز کے قابل بناتا ہے۔“ یہ ایسا امر واقعی ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے جسے چیر کو مذہب میں ہدایت یا دوسری

لے یہاں تک کہ شوہنہ ماؤ بھی اس کو تسلیم کرتا ہے جس نے اپنے اسای عقیدہ کے ساتھ مشرقی اہل طبعیات کی مدد سے متحد کیا (مضف)

پیدا کس کہتے ہیں وہ اس کی نمایاں ترین مثال ہے یہ ”تغیر قلب“ اکثر فریب دہ ہوا کرتا ہے اور اس کی اصلیت بھی محض ”دراجمی“ ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات یہ حقیقتی بھی ہوتا ہے۔ اور جن لوگوں کو جیمس نے ”ذہنی مادہ“ طبع ”کہا ہے ان میں تو یہ اس قدر موثر ہوتا ہے کہ تمام دنیا اس کا احترام کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے دعویٰ کیا کہ ”وہ دنیا پر غالب آچکے ہیں اور یہ کہ اگرچہ دنیا میں ہیں لیکن اہل دنیا سے نہیں“۔ انہوں نے اس ”من کو پایا ہے جو تمام فہم سے بالاتر ہے“ انہوں نے ”تمام کام کرنے کی طاقت کو ایک باطنی اور روحانی وجود کے شعور میں موجود پایا ہے جو ان کے شعور ذات سے بھی زیادہ عمیق ہے۔ کہنا چاہیے کہ اعلیٰ ترین معنوں میں شاد کیشی کی حالت ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ جس ”رہنما ذات“ نے اس نئی زندگی کو پیدا کیا ہے وہ ”الہی“ تھی۔ اس پر اسرار اور بظاہر روحانی سرچشمہ کے متعلق ہم سمجھ سکتے ہیں جس کی طرف انہوں نے مرقعہ کیا، لیکن اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ ان کی زندگیوں نے ان کے اقوال کی تصدیق کی۔ وہ یقیناً گوشت و پوست کی کمزوریوں انسانوں کے خوف اور ان زمانی اندیشوں اور تشویشوں پر فائق ہیں جو اکثر لوگوں کو غلام بنائے رکھتے ہیں اور جو شاید ”کراہت ذات اور یاس ذات“ کی طرف مودعی ہو گئے ہیں اور جن سے نجات

لے جو بات کہ اس کے لیے صحیح ہے وہی کتر درجہ میں بحران کی تمام حالتوں کے لیے بھی صحیح ہے لہذا ان کی فکر خاص طور تو جیسے بغیر ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن مناسب ہو گا کہ جس ذات کو ”ذات بد“ کہا گیا ہے، اس میں اس قسم کے بحران کی ایک مثال پر غور کر لیا جائے۔ اس قسم کی سب سے پہلی مثال جو ہمارے ذہن میں فوراً آتی ہے وہ شیکسپیر کے ڈرامہ اچھڑے سووم میں ڈیوک آف گلوسٹر کی ہے، اگرچہ واقعہ یا افسانہ میں اس سے بہتر اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔ یہ ڈیوک اپنی ذاتی بد صورتی اور کردہ کردی کی وجہ سے اپنے بھائی کی ادا کی حکومت کے درباری اہل بیت میں شریک نہ ہو سکتا تھا۔ لہذا وہ اس ڈراما کے پہلے سین میں اپنی خود کلامی کو اس فیصلہ ختم کرتا ہے کہ

”چونکہ میں اپنے آپ کو حاشیہ ثابت نہیں کر سکتا، لہذا میں نے عزم راسخ کر لیا ہے کہ میں اپنے

آپ کو باجی ثابت کروں گا، اور ان دنوں کی بیکار اور بے جان مسرتوں سے نفرت کروں گا“

اور اس نے اپنے آپ کو ایسا ہی ثابت کیا اپنی موت سے قبل کی رات کو ”میں باجی ہوں“ اس کے تھیٹر آخری اعلاناً مخف

صرف اس نئی بُدائش سے ہوتی ہے۔ اس طرح کم از کم ان مذہبی نادرسیم لوگوں کے لئے ”منقسم ذات“ کا خاتمہ ہوا، اور اس کی جگہ اس باطنی امن و اتحاد ملنے لگی جن کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے ان کو پایا ہے۔ ایک نگاہ اور ایک غایت کی وجہ سے ان کی تمام ہستی روشن اور مسرت سے فو نظر آنے لگی۔ بلحاظ ذہن دار وہ انہوں نے تمام حقیقت کی بنا اور تمام خیر کے رجحان کے ساتھ اتفاق کیا۔ اب اس کے بعد ان کا مخالف کوئی بھی ہوا، ان کو کسی سے خوف کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ وہ اس پر ثابت قدم رہے اور اپنے وسیع ترین عمیق ترین اور اعلیٰ ترین علم کے لئے زندگی میں اپنے آپ کو وقف کیا، اور موت کے وقت ان کے ساتھ وفاداری کی قیمتوں کی میزان میں اعلیٰ ترین کو انہوں نے موضوعی انتخاب سے حاصل کیا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت شخصیتوں کے انہوں نے اعلیٰ ترین مراتب کو پایا۔ ان کی دنیا خود غرضانہ و جہیوں سے محدود نہ تھی، کیونکہ وہ خدا سے محبت کرتے تھے جس میں جس کی وجہ سے اور جس کے لئے تمام اشیا ہیں۔ رہ گئے وحدت استواری و استحکام اور اجتہاد و مسوان سے آگے اور کوئی چیز نظری نہیں آتی۔ ان کے بعد کوئی مزید حالت بحران نہیں صرف ترقی ہے۔ ہم نہایت شد و مد کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس سے حیات بالایمان میں کمی نہیں آتی، کہ اس کا نام نہاد شعور ہی علمباتی نقطہ نظر سے ناقابل تصدیق ہو سکتا ہے۔ اس وقت ہم کو طرف نفسیاتی امور واقعہ سے تعلق ہے اور یہ امور بالکل غیر مشتبہ ہیں بعض لوگ جواب دینے کی طرف مائل ہوں گے کہ یہ اور واقعہ نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کیا اب اور خوبصورت نصب العین ہیں لیکن یہ جواب بھی بے کار ہے۔ لیکن جب سیرت زیر بحث ہو، تو بالخصوص نصب العین یا قیمتوں سے زیادہ اہم اور کوئی نفسیاتی امور واقعہ نہیں، جو کردار کو معین کرتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ ترین کا حصول مشکل ترین ہے تاہم مشکلات عوارض حالات میں نہیں بلکہ ذات میں رونما ہوتی ہیں لیکن اسی وجہ سے مذہبی نادور طبع لوگ شخصیت کے مطالعہ میں ہمارے لئے سب سے زیادہ سبق آموز ہوتے ہیں۔ ہمیں اُمید ہے کہ ہم نے اپنے مقالہ کی حدود کے اندر اندر ان بات کو واضح کر دیا ہے کہ شخصیت کی ترقی یا شکل سیرت میں مرکزی واقعہ ہے۔ اسی واقعہ

کی بدولت سیرتیاں عام نفسیات کے ہم پلہ ہو جاتی ہے۔ یعنی فرد کی سیرت اس کے عالم صغریٰ میں عکس انداز ہوتی ہے۔ یہ گویا ایک معروضی تفریق ہے جو موضوعات معینہ راستوں میں یعنی فرد کی نفسیاتی بنیاد پر رکھی جاتی ہے اور جو شخص تفکر و تامل کے مطابق اترتی کرتا ہے۔ اس بحث کے ضمن میں ہم نے بعض ان مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو مکمل سیرتیاں کے لئے ضروری ہیں لیکن ان پر تفصیلی بحث سے ہم اپنے اصلی موضوع سے بہت دور جا پڑتے ہیں۔ یہاں صرف ایک نکتہ پر زور دینا ضروری ہے یعنی یہ کہ ان تمام مسائل کو ایک نئی کل کی روشنی میں دیکھنا چاہئے جس پر ان کے معنی اور ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس تکنیکی ترکیب سے ہے جو شخصیت کو متکشف اور بالضرورت مکمل کسی نے کیا خوب کہا ہے :-

اں قوت سے جس سے تمام ہستیاں جکڑی ہوئی ہیں،
صرف وہی شخص آزاد ہو سکتا ہے جو اپنے اوپر تصرف کامل
کرتے۔



صحت نامہ نفسیاتی اصول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶	حاشیہ سطر ۲	ہم کو بھولنا	ہم کو یہ نہ بھولنا	۳۲۷	۱۴	زائد سے ساڑھین	زائد ساڑھین
۲۰	۱۰	انکار کیا	انکار نہ کیا	۳۲۹	۱۸	یہ تیقن	یہ تیقن
۵۰	۱۹	اس کا ملک	اس کا مالک	۳۴۹	۳	جسی شعور	جسمی شعور
۷۲	۲۳	بند	بند (۱)	۳۵۳	۱۳	بو کے لئے زیادہ	بو کے سے زیادہ
۱۱۰	۲۲ و ۲۱	مجموعہ نہ ہوتا	مجموعہ ہوتا	۳۵۵	۱۰	ماثر	تاثر
۱۳۷	۱۳	واضح ہے۔	واضح ہو۔	۳۶۰	۱۱	ہمارے ساتھ	ہمارے سامنے
۱۴۴	۱۸	شاید	شاید	۳۷۴	۷	کرتے ہیں کہ	کرتے ہیں۔ ہم کہہ
۱۴۸	آخری	اورادی	اورادی			سکتے ہیں کہ	
۱۶۳	۱۱	ہیں بقول چھوٹے ہیں جو بقول لمبے ہوتے ہیں		۳۸۴	۱۱	کارآمد متلازم	کارآمد متلازم
۱۸۱	۶	لاہری	لابدی	۳۹۲	۲۴	بھرنے	چھونے
۲۱۱	۱۸	”فاضا“	”فاصلہ“	۴۲۷	۱	انمودجات	انمودجات
۲۱۷	۲۰	نصف کمرہ	نصف کمرہ	۴۳۵	۲	نبی کوئے کا	نبی کرنے کا
۲۴۸	۲۰	”ملازم و تصورات“	”ملازم تصورات“	۴۴۱	۱۱۹ اور ۱۲	مقولات	مقولات
۲۵۱	۳	یا ”مافوس“	یہ مافوس	۴۴۸	۱۲	مقولات	مقولات
۲۵۳	۱۳	کم سناصب	کم مناسب	۴۶۵	۱۶	من حیث بھی	من حیث ہی
۲۸۰	۱۲	دست درازی	دست ورزی	۵۱۳	۱۹	شبہ نہیں ہیں	شبہ نہیں کہ ہیں
۲۹۸	آخری	میر میراف	پر گیراف	۵۱۶	۲	اس سے وجود	اس کے وجود
۳۰۱	۹	ازاز	اندازہ	۵۲۰	۱۵	شیاء	اشیاء

صفحہ	غلط	صفحہ	صفحہ	صفحہ	غلط	صفحہ	صفحہ
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
قبائلی	قبائی	۵	۵۶۵	ہمارے لئے	ہمارے وہ	۵	۵۲۳
ضرورت تھی	ضرورت نہ تھی	۴	۵۶۳	تجربہ	بحرہ	۸	۵۶۰
نفسیات بہمنچانی	نفسیات پہنچاتی	۲۱	۵۶۶	رو گیا	رو یا	۳	۵۶۲

